

أبو ريعة

الكندي وفلسفته

٥٢
note 7c,

189.3
A16 kA

تجليد صالح الدفر
٢٢٩٧٧

11

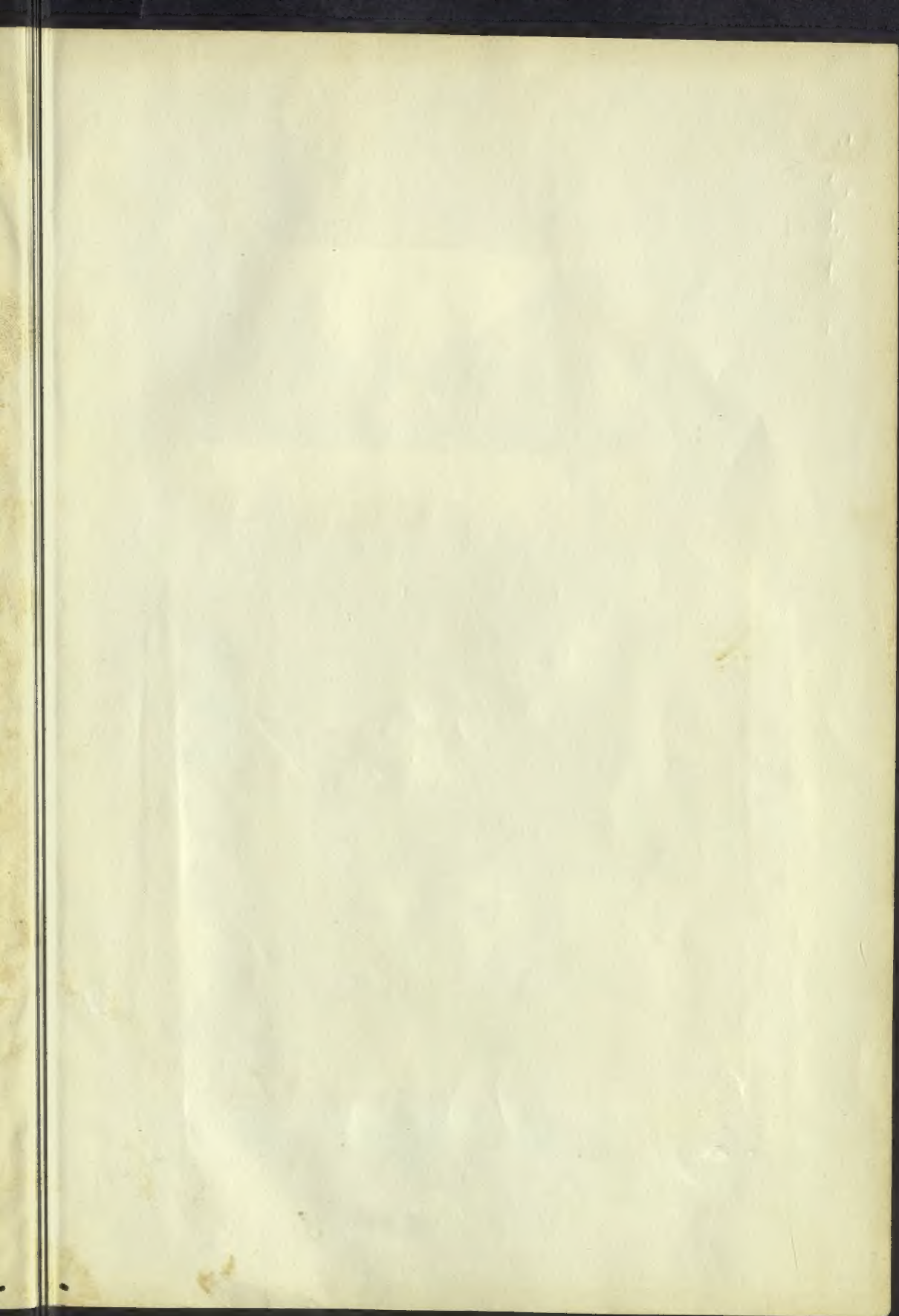


5

pay

16.





189.3
A16kA
C.1

الكندى وفلسفته

تأليف

محمد عبد الهادي أبو زيدة

الأستاذ المساعد بكلية الآداب — جامعة فؤاد الأول سابقاً
الشاهرة حالياً

ملزوم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

طبعة الاعتماد بمصر

١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م

شَيْخُ الْقِسْفَةِ مُحَمَّدٌ



الْقُدُّوسُ

إلى روح أستاذي المحبوب ، طيب الذكر ، الأستاذ الأكبر ،
المغفور له

الشيخ مصطفى عبد الرازق

مكتبة دار الحديث
بمكة المكرمة

مكتبة دار الحديث
بمكة المكرمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن والاه إلى يوم الدين ، وبعد .

فإن السكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، وهو أول علمائه في ميدان العلوم الإنسانية النظرية منها والعملية ، ولذلك كانت آراؤه وآثاره بعناية الباحثين .

وقد كان المعروف لنا عن السكندى حتى عهد غير بعيد قليلا جدا عن ظروف حياته وأسماء مؤلفاته وقليلا من آرائه وكلماته مفرقة عند من جاء بعده من المؤرخين (١) أو المفكرين الإسلاميين (٢) أو من المؤلفين الأوروبيين الذين كتبوا باللاتينية في العصور الوسطى . وقد كان الغرب أحسن حظا من الشرق في المعرفة بالسكندى وآرائه . فكانت هناك ترجمات لاتينية لبعض كتبه ، وكانت توجد إشارات متفرقة لبعض آرائه عند مختلف المفكرين ؛ وكانت أكبر مجموعة من آرائه مذكورة في رسالة لاتينية تحوى نقدا لآراء الفلاسفة (٣) .

(١) كالذى ذكره ابن نباتة في سرح العيون في أقسام علوم الفلسفة ومرتبتها بحسب موضوعها ، السرح ص ١٢٥ ط . بولاق أو الذى ذكره الشهر زورى في نزعة الأرواح (ص ١٨٣ — ١٨٤ من النسخة المصورة بمكتبة الجامعة) حكاية لرأى أفلاطون في مكان الأنفس بعد فراق الأبدان وفي ترقبها — راجع ص ٢٧٧ — ٢٧٨ من الرسائل .

(٢) مثل رأى السكندى في الأدوية المركبة الذى يذكره ابن رشد في كتابه التكمليات (ص ١٦١ وما بعدها ، خصوصا ص ١٦٨ ط . المغرب ١٩٣٩) وينقده نقدا شديدا —

فان أيضا كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور ص ١٢٩ ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٣) هي رسالة Tractatus de Erroribus Philosophorum (رسالة في أخطاء الفلاسفة) التى نشرها لأول مرة P. Mandonnet — لوفان ١٩١١ . وفيها آراء كثيرة نسب للسكندى ، ونجدها بمغنا في رسائله .

على أنه قد نشرت بعض رسائل الكندي منذ زمان طويل، مثل رسالته وفي ملك العرب وكميته، التي نشرها أوتو لوت Otto Loth بالعربية وقدم لها — ليترج ١٨٧٥ وذلك ضمن كتاب Morgenlaendische Forschungen (أبحاث شرقية) من ص ٢٦١ — ٢٧٩، ومثل الرسائل الثلاث^(١) التي نشرها في ترجمتها اللاتينية ألبينو ناجي Albino Nagy في جزء من مجموعة تاريخ فلسفة العصور الوسطى (Beitraege zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters) التي ظهرت في مدينة مينستر (Muenster) عام ١٨٩٧ — السكراسة الخامسة من المجلد الثاني. غير أن الرسالة الأولى ليست بالفلسفية، وفيها نجد الكندي منجما من طراز خاص.

أما الرسائل الثلاث الأخرى فكانت باللاتينية، وهي وإن كانت في الفلسفة فإن قراءتها ومعرفة ما فيها كانتا غير ميسورتين لخاصة قراء العربية فضلا عن جمهورهم. وقد نشرت للكندي في السنوات الأخيرة رسائل أخرى منها ما ليس بفلسفي مثل رسالته الخلقية «في الحيلة لدفع الأحزان»، التي نشرها H. Ritter و R. Wazero^(٢)، ومنها رسائل قليلة في الفلسفة لناشرين غربيين^(٣) وشرقين^(٤)؛ إلا أنها نشرت مغلوطة النص، نظراً لعدم تخصص الناشر أو عسر قراءة الأصل العربي الذي لا يوجد إلا في مخطوط واحد مغلوط أيضاً وسيء النسخ. لذلك ظل الباحث، في محاولته معرفة الكندي كمفكر وكفيلسوف أو معرفة نوع فلسفته ومكانه في تاريخ الفلسفة الإسلامية أو تحديد وجوه التشبه والخلاف

-
- (١) رسالة De Intellectu (في العقل)، ورسالة De Somno et Visione (في النوم والرؤيا)، ورسالة De Quinque Essentiis (في الجواهر الخمسة). والرسالتان الأوليان، قد نشرتا في الجزء الأول من الرسائل. أما الأخيرة فنظراً لأنه ليس لها مقابل عربي فقد أعدنا ترجمتها العربية للنشر في الجزء الثاني.
- (٢) تجد هذه الرسالة وترجمتها إلى الإيطالية في نشرات Reale Accademia Nazionale dei Lincei التي تصدر في روما — السلسلة السادسة — المجلد الثامن — السكراسة الأولى عام ١٩٣٨ ص ٣١ — ٤٧ الأصل العربي، ص ٤٧ — ٦٢ الترجمة الإيطالية.
- (٣) راجع ما يذكره بروكلاف في الجزء الأول ص ٢٣١ من الطبعة الثانية.
- (٤) نشر الدكتور أحمد فؤاد الأهواني الأستاذ المساعد للفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد ككتاب الكندي في الفلسفة الأولى — القاهرة ١٩٤٨ م. وقد خلفناه في قراءة كثير من المواضع.

بينه وبين فلاسفة اليونان ، لا يستطيع أن يتجاوز دائرة الاستنباط أو حتى التخمين من القليل الذي كان معروفا له أو من أسماء كتبه أو أخيراً من تقدير المفكرين والمؤرخين بعده لمجهوده الفلسفي ونوع هذا المجهود . فمن رأى كثرة كتبه في الطبيعة أو الرياضيات مال إلى الحكم بتزعة غالبية عنده إلى الطبيعة أو الرياضيات (١) . ومن رأى مصنفاً في نواح ومسائل من علم الكلام لعده أو رأى مشاركته لمكلمي عهده من المعتزلة في مجادلانهم وردودهم كان على حق في استنباط أنه كان متكلماً ومعتزلياً (٢) . وقد يكون الاستنباط في معرفة نوع المجهودات الفلسفية لفيلسوفنا مستنداً إلى رأى المؤرخين الشرقيين (٣) أو المؤلفين الأوروبيين (٤) في ذلك .

ولكن هذه الأحكام ، وإن كانت صحيحة ، ليس لها من القيمة في أيامنا ، ما للأحكام المستندة إلى معرفة كتب الكندي ذاتها ؛ هذا إلى أنها أحكام إجمالية لا تغني كثيراً في البحث العلمي .

مهما يكن من شيء فإن العلماء في الشرق والغرب قد أشادوا بمكان الكندي في العلم ، وهم على حق كما سنرى . وإذا كان الكندي قد عرف في الشرق بأنه

(١) قارن مثلاً رأى الدكتور إبراهيم مذكور ، قبل كشف رسائل الكندي ، وذلك في كتابه : *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane* — طبعة باريس ١٩٣٤ ص ٥ ، ٨ — ٩ . وهو يعتبر الكندي طبيباً وفلكياً رياضياً أكثر منه فيلسوفاً ، ويميل إلى اعتباره من الفلاسفة الطبيعيين ويمده بمهمدا . والحق أن الكندي كان فيلسوفاً بالمعنى الواسع الذي يتمثل في فلاسفة اليونان ومن هذا جذوهم من فلاسفة الإسلام . (٢) مثل دى بور — أنظر تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢٨ .

(٣) أنظر آراء بعضهم فيما تقدم عند الكلام عن شأنه في العلم . ويمكن أن نضيف إلى ذلك آراء أخرى مثل ما يقوله البيهقي والشهرزورى من أنه « كان مهندساً خائضاً غمرات العلم » وأنه « جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات » أو ما يقوله الفطفي (ص ٢٤١) من أنه ألفت بعض كتبه في التوحيد وفي إثبات النبوة « على سبيل أصحاب المنطق » ، أو أخيراً ما يذكره ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أنه « لم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تأليفه جذو أرسطو » ، ونحو ذلك من الأحكام التي يسهل بعد الاطلاع على رسائل الكندي أن نقيم عليها الدليل ، وهو ما سيتبين فيما بعد .

(٤) أنظر مثلاً رأى كاردانوس في الفقرة التالية ورأى صاحب الرسالة اللاتينية في أخطاء الفلاسفة ، حيث ينسب للكندي آراء في التنجيم والجبرية الكونية وفي الصفات الالهية الخ ورأى دى بور في كتابه المتقدم ذكره وفي مقاله عن الكندي في دائرة المعارف الإسلامية .

مؤسس الفلسفة الإسلامية ، فإنه قد عرف في الغرب أيضا ، وكان بعض آرائه موضع نقد كما تقدم ، وكان بعضها الآخر موضع إعجاب ، حتى نجد مؤرخا ومفكرا مثل كاردانوس الرياضى والفيلسوف الإيطالى المتوفى عام ١٥٧٦ م ، فى كتابه De Subtilitate (الباب السادس عشر ص ٥٧٣ — ٥٧٤ من ط ١٦٦٤ ، بازل) يخصى الرجال الاثنى عشر المبرزين فى التفكير الناقد ويمدحهم ويذكر الناحية التى نبغ فيها كل واحد منهم ، وهو يذكر الكندى بينهم ويقول عنه ص ٥٧٤ هذه الكلمات :

Nonné Alchindus & ipse Arabs, editorum librorum, quorum Averroës meminit, exemplum est, qui superest libellus de Ratione sex quantitatum, quem nos excudendum trademus, exhibet, cū nihil sit ingeniosius.

التي يمكن ترجمتها على هذين الوجهين : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا (١) ، مثالا للمؤلفين ؟ وابن رشد يذكره ، ورسائله فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبعة ، تشهد بأنه لا يوجد أحسن منه . أو : « أليس الكندى ، وهو عربى أيضا ، شاهداً على أنه لا أحذق منه ؟ ومن أمثلة ذلك من بين كتبه المطبوعة التى يذكرها ابن رشد رسائله فى حساب الكميات الست التى سنقدمها للطبع . »

* * *

ولاشك أن معارفنا عن فلسفة الكندى وقيمتها كانت ستظل ناقصة ، لو أن المستشرق الألمانى ، العلامة هـ . ريتير Hellmuth Ritter اكتشف مجموعة من رسائل فيلسوف العرب بمكتبة أياصوفيا ضمن مخطوط ٤٨٣٢ ؛ وقد كتب عنها وذكر أسماءها ، هو وزميله م . بلسنر Martin Plessner فى مجلة « الأرشيف الشرقى » Archiv Orientaln التشيكوسلوفاكية ، فى المجلد الرابع (عام ١٩٣٢ ص ٢٦٣ — ٣٧٢) . قرأت فى أثناء دراستى فى الخارج أيام الحرب ما كتبه هذان الباحثان ، فرغبت فى الاطلاع على المخطوط وفى نشره كله أو نشر الرسائل الفلسفية خاصة بما تضمنته ، فرجوت أحد كرام الأصدقاء بوزارة الخارجية المصرية وهو الأستاذ فؤاد الفرعونى بك ، فطلب من صديقه محمد على البقلى بك قنصل مصر فى استانبول

(١) يذكر كاردانوس قبل الكندى محمد بن موسى ، مخترع علم الجبر .

إذ ذاك أن يسعى في الحصول على صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط النادر (١) فلما وصلني قدمته إلى أستاذنا المرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق، شيخ الجامع الأزهر، فرحب به واقتناه رحمة الله مكتبة الأزهر، وشجعي على نشره وهافتُ ظهر الجزء الأول منه للقراء والباحثين بفضل عناية دار الفكر العربي وحسن تقديرها للآثار الجليلة للقدماء وإني واثق وإني أنه يملأ فراغا كبيرا في ممارفنا بالفلسفة الإسلامية .

وإني لأرجو أن أكون بإخراج هذه الرسائل وبالتصدير الذي كتبت لها والذي آثرت تقديرأ حاجة بعض القراء أن يظهر مستقلا — قد وفيت لأول فيلسوف عربي وأسعفت القارئ العربي بما هو متعطش إليه من قراءة آثاره وفهمها والمعرفة بمؤلفها وآرائه .

القاهرة في ٢٠ شبان سنة ١٣٦٩ — ٦ يونيه سنة ١٩٥٠

محمد عبد الهادي أبو سيرة

الأستاذ المساعد

بكلية الآداب بجامعة فؤاد سابقاً

(١) ولم أكن أعلم ، ولم ينبهني أحد إلى ، أن لهذه النسخة صورة فوتوغرافية بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٦٢٦ ج ، وذلك لتقصير المدة التي أفتتها في مصر بعد الحرب حتى وصلتني النسخة المصورة من استانبول . وقد حصلت دار الكتب على هذه النسخة عام ١٩٤٠ وأنا في الخارج .

محتويات الكتاب

ب	الإهداء	
ج	مقدمة	
	تصدير الكندي وفلسفته	
ص ١	أصل الكندي وحياته	١
٧ د	ثقافته	٢
٩ د	شأنه في العلم	٣
١٤ د	شخصيته	٤
١٨ د	الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفي	٥
٢١ د	أسلوب الكندي	٦
٢٥ د	منهج الكندي	٧
٢٧ د	الكندي والمعتزلة	٨
٣٢ د	فلسفة الكندي	٩
٣٢ د	مصادرها ومادتها	١٠
٤٢ د	الفلسفة والفيلسوف	١١
٤٧ د	برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها	١٢
٤٩ د	الحقيقة	١٣
٥٢ د	الدين والفلسفة	١٤
٥٨ د	بناء العالم	١٥
٦٢ د	حدوث العالم	١٦
٧٥ د	أدلة وجود الله	١٧
٨٤ د	الصفات الإلهية	١٨
٨٧ د	نظرية الفعل	١٩
٩٣ د	الكندي وأرسطو	٢٠
٩٨ د	الكندي وأفلاطون	٢١
١٠١ د	الفيرة الفلسفية	٢٢

تصدير

أصل الكندى وحياته (١) :

[يتفق أصحاب التراجم على أصل الكندى وأنه عربي صميم . ولذلك يسمونه
« فيلسوف العرب » ، أو « فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها » ، وذلك تمييزاً
له عن فلاسفة الإسلام من غير العرب]

ونجد أول ترجمة للكندى عند ابن النديم (٢) ، وهي تحتوى على نسبه :
أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن
الاشعث بن قيس . . . حتى ينتهى هذا النسب إلى يعزرب ؛ ولا نجد بعد هذا
سوى بيان شأن الكندى فى العلم وأنواع العلوم التى ألف فيها تصانيفه . مع
ذكر هذه التصانيف فى كل فرع من فروع العلم والفلسفة وجملة المعرفة الإنسانية
فى ذلك العصر . ولا نجد من المميزات الشخصية التى استلفتت نظر ابن النديم
سوى ما يذكره من أن فيلسوفنا كان بخيلاً . أما حياة الكندى وظروف نشأته
وتحصيله ، وكذلك ما كان فى حياته من حوادث ، فلا نجد عند ابن النديم — الذى
ألف كتابه حوالى عام ٣٧٧ هـ (٣) — منها شيئاً . وكل ما نعرفه عن الكندى قبل
هذا التاريخ لا يعدو الإشارة العارضة ، مثل قول الطبرى (٤) فى حوادث
عام ٢٤٨ هـ إن محمد بن موسى المنجم عمل ، بعد موت المنتصر ، على إبهاد
أحمد بن المعتصم عن الخلافة لأن أحمد كان صاحب الكندى الفيلسوف ، أو
مثل ما يحكيه الجاحظ فى كتاب البخلاء من مظاهر بخل الكندى (٥) ، مما هو

(١) راجع فيما يتعلق بقبيلة كندة ومجدها المؤنل ومكاتها من أهل البيوتات وبيوت الملك
بين العرب وتاريخها قبل الإسلام وبعده بحث للاستاذ الأكرم المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق
عنوانه : « فيلسوف العرب والعلم الأول » ط . القاهرة ، ١٩٤٥ ، وبحث للاستاذ محمد متولى
تقدم به للحصول على درجة الماجستير وهو موجود بمكتبة الجامعة .

(٢) كتاب الفهرست ص ٢٥٥ من ط . لبيترج .

(٣) راجع مقدمة كتاب الفهرست .

(٤) فى التاريخ الكبير ج ٣ ص ١٥٠٢ من الطبعة الأوروبية .

(٥) كتاب البخلاء ص ١٨ ، ٨٥ فما بعدها من طبعة ليدن ١٩٠٠ ، والجاحظ لا يذكر
صراحة أن المقصود هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق .

أدخل في باب الأدب والخيال الأدبي منه في باب التاريخ ، أو ما يذكره في كتاب الحيوان (١) من أنه كان في دار فيلسوفنا حيوانات نادرة .

أما الترجمة التي فيها تفصيل أكثر من ذلك فهي عند القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي المتوفى عام ٥٤٦٢ هـ ، في كتابه « طبقات الأمم » ، (٢) .

يذكر صاعد أيضا نسب الكندي حتى ينتهي به إلى يعرب بن قحطان من عرب الجنوب ، كما يعطينا شيئا من أخبار آبائه ، فيقول إن أباه إسحق بن الصباح كان أميراً على الكوفة للمهدي والرشيد (٣) وإن جده الأشعث بن قيس كان من أصحاب النبي عليه السلام (٤) ، وكان قبل ذلك هو وآباؤه ملوكا على كندة أو على بني الحارث الأصغر في حضرموت أو ملوكا على اليمامة والبحرين وغيرهما ؛ ولا يغفل صاعد عن الإشادة بما كان لآباء الكندي من ملك عظيم الشأن ومن مدح بعض الشعراء لهم بالقصائد الطوال .

أما ظهير الدين البيهقي المتوفى عام ٥٦٥ هـ فهو في كتابه « نعمة صوان الحكمة » (٥) يكتفي بأن يذكر نوع تخصص الكندي وإنتاجه الفلسفي وأنه قد « ارتبطه المعتصم [وكان أستاذه ولده أحمد] (٦) » ، ويذكر شيئا من كلماته . على أن البيهقي يكاد يتفرد بذكر الخلاف في ملّة الكندي وقول البعض إنه كان يهوديا ثم أسلم والبعض الآخر أنه كان نصرانيا (٧) . وفي هذا من العجب أننا نعلم من مصادر متعددة أن أول التقاء بيت الكندي بالإسلام كان في شخص الأشعث بن قيس الذي قدم في وفد من قومه على النبي صلى الله عليه وسلم في العام العاشر من الهجرة ؛

(١) ج ٥ ص ٩٧ .

(٢) ط . مطبعة محمد محمد مطر ، القاهرة (بدون تاريخ) ص ٥٩ فما بعده .

(٣) حكم المهدي من ١٥٨ — ١٦٩ هـ ، والرشيد من ١٧٠ — ١٩٣ هـ .

(٤) قارن مثلا الإصابة لابن حجر ج ١ ص ٥٠ — ٥١ طبعة مصر ١٢٢٣ هـ ، وتجريد أسماء الصحابة للذهبي ج ١ ص ٢٤ طبعة حيدر آباد ١٣١٥ هـ .

(٥) ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٢٥ ، وهو الذي نشره الأستاذ العلامة محمد كرد علي بك

بعنوان « تاريخ حكماء الإسلام » — دمشق ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م .

(٦) هذه الزيادة موجودة في الترجمة الفارسية لنعمة صوان الحكمة ص ٢٦ من طبعة

لاهور سنة ١٣٥١ هـ ، ويقول الشهرزوري إن الكندي كان مؤدبا لأحمد بن المعتصم .

(٧) والشهرزوري في كتاب نزعة الأرواح يتابع البيهقي في ذكر الخلاف في ملّة الكندي

أنظر الصورة الفوتوغرافية لكتاب نزعة الأرواح بمكتبة الجامعة رقم ٢٤٠٣٧ ص ١٨٣

ومهما يكن من ارتداد الأشعث زمنا قصيرا بعد وفاة النبي عليه السلام ، فإنه عاد إلى الإسلام واشترك في الفتوح الإسلامية نحواً من ثلاثين سنة ، ولا شك أن أبنائه نشأوا على الإسلام ونشأوا أبناءهم عليه ، وإلا لاستحال أن يسند إليهم من أعمال الدولة — حتى عصر الكندي — ما أسند : وأغلب الظن أن ما أثر من خلاف حول ديانة الكندي إما أن يكون ناشئاً عن خلط بين شخصه وشخص آخر أو عن إهمام أعدائه له ، من أعداء الفلسفة أو أعداء التميز بالعلم أو أخيراً عن استنتاج غير ناضج مما يحكى من أن اليهودية كانت في الجاهلية موجودة في قبيلة كندة (١) .

حتى إذا جاء جمال الدين القفطى المتوفى عام ٥٦٤٦ هـ وجدناه في كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » يذكر نسب الكندي كما ذكره بعض المؤلفين قبله وينقل عن ابن جليل الأندلسي أن الكندي « كان شريف الأصل بصرياً وكان جده ولى الولايات ابني هاشم — ووزن البصرة ، وضيعته هناك ، وانتقل إلى بغداد وهناك تأدب وخدم الملوك مباشرة بالأدب » ؛ وأنه كان مريضاً بعله في ركبته . يعالجها بالشراب العتيق ، ثم تاب عن الشراب ، فأدى ذلك إلى زيادة العلة به حتى مات (٢) .

أما ابن أبي أصيبعة المتوفى عام ٦٦٨ هـ ، فهو في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » الذى ألفه في عام ٦٤٣ هـ . يذكر نسب الكندي كما يذكره المترجمون قبله ، ويتحدث عن آبائه بما تحدثوا به ، وينقل عن مصدر آخر ما ذكره القفطى من نزول الكندي البصرة وتأدبه ببغداد وأنه خدم الملوك « فبأشرفهم بالأدب » وأنه كان « عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد » (٣) . ويذكر ابن أبي أصيبعة مؤسساغنة أبي معشر جعفر بن محمد البلخى (٤) للكندي

(١) أنظر مثلا كتاب الطارف لابن قتيبة ص ٢٩٩ من طبعة جوتينجن ١٨٥٠ م ، وكتاب طبقات الأمم ص ٦٣ من طبعة بيروت ولبس في هذه المراجع أى نصر على تدين ملوك كندة باليهودية .

(٢) أخبار الحكماء ص ٢٤١ ، ٢٤٧ من طبعة القاهرة ، ١٣٢٩ هـ .

(٣) عيون الأنباء ج ١ ص ٢٠٧ .

(٤) كان كما يذكر ابن النديم ص ٢٧٧ من أصحاب الحديث ، وتوفى عام ٢٧٢ هـ ، وقد جاوز المائة . وقد هاجم الكندي في رسالته في الفلسفة الأولى (ص ١٠٣ — ١٠٠) أعداء الفلسفة الجاندين مهاجمة شديدة ، فعمل المنصودين بهذه المهاجمة أمثال أبي معشر قبل اعتقاله إلى محبة الفلسفة .

وإغراءه العامة به وتشجيعه عليه لاشتغاله بعلوم الفلاسفة، إلى أن دس الكندي عليه من حسن له النظر في بعض علوم الفلسفة ، حتى اشتغل بها وانقطع بذلك شره عن الكندي . وينقل المؤلف نفسه عن مصدر آخر من علاقات الكندي برجال عصره أن محمداً وأحمد ابني موسى بن شاكر - المعروفين ببني المنجم - كانا في أيام المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) يكبدان لكل مذكور بالتقدم والمعرفة فأفسدا بالفساد ما بين الكندي وغيره من أهل التميز ، كما أفسدا ما بينه وبين المتوكل ، حتى ضربه المتوكل ، واستطاع بذلك أن يأخذ كتب الكندي وينقلها إلى البصرة حيث أفرداها في مكتبة كبيرة سميت « الكندية » ، إلى أن انكشف أمر دسائسهما في آخر الأمر ووقعا في غضب المتوكل ، ولم ينقذهما إلا منافسهما لهما أفضياه عن المتوكل حتى احتاج إليه في إصلاح ما أفسداه ، فلما رجع هذا المحسود - وهو سند بن علي - اشترط عليهما قبل أن ينقذهما مما وقعا فيه أن يردا على الكندي كتبه ، حتى وصل إليه خط الكندي باستيفائها وأنه تسلمها عن آخرها . وفي هذا ما يدل على أن فيلسوفنا كان معنيا بجمع الكتب وأن كتبه كانت من الكثرة بحيث أمكن إفرادها في مكتبة كبيرة .

ويذكر ابن أبي أصيبعة بعض وصايا الكندي في الحرص والحفاظ على المال والاحتباس في هذا الباب من القريب والولد، ويجد المؤلف أن هذه الوصايا تتفق مع ما يحكيه ابن النديم عن الكندي من أنه كان بخيلاً .
نرى مما تقدم أن كتب التراجم لا نعطينا الكثير عن حياة فيلسوف العرب . ولم يذكر أحد منهم عام مولده ولا عام وفاته . على أن أستاذنا الشيخ الأكبر صاحب الفضيلة الشيخ مصطفى عبد الرازق رحمه الله (١) يستنبط من الاستقراء لتاريخ أجداد الكندي وخصوصاً تاريخ أبيه إسحاق بن الصباح الذي ولي الولايات لبني العباس أيام المهدي والرشيد أن إسحق هذا توفي في أواخر عهد الرشيد المتوفى عام ١٩٣ هـ ، وأنه لما كان الكندي قد مات في أواسط القرن الثالث الهجري ولم يكن أحد ممن ترجم له أشار إلى أنه كان من المعمرين فمن المرجح أنه ولد في أواخر حياة أبيه حوالي عام ١٨٥ هـ ، وأن أباه تركه طفلاً . فنشأ في الكوفة في أعقاب تراث من السؤدد ومن الغنى وفي حضن اليتيم وظل

(١) انظر بحثه المتقدم الذكر في أول هذا التصدير ص ١٨ — ٢٠

الجاه الزائل؛ ولكن عظم منزلته عند المأمون (حكم من ١٩٨ - ٢١٨ هـ) ربما كان من مبررات تقديم ميلاده إلى ما قبل عام ١٨٥ هـ ، لكي يتيسر له الوقت الكافي للنبوغ في الفلسفة .

وعلى هذا فلا سبيل لمعرفة ظروف حياة الكندي ونشأته وتعليمه إلا استنباطا وقياسا ، كما فعل أستاذنا رحمه الله .

أما تحديد تاريخ وفاة الكندي فهو ليس أسهل من ذلك ؛ على أنه يؤخذ من كلام الطبري في تاريخه أن فيلسوفنا كان لا يزال حيا في عام ٢٤٨ هـ ، فيذكر أن محمد بن موسى المنجم أراد أن يتحاشى إسناد الخلافة إلى أحمد بن المعتصم لأنه كان صديق الكندي (١) . ويذكر الكندي في رسالته في مدة ملك العرب (٢) الفتنة التي قتل فيها الخليفة المستعين عام ٢٥٢ هـ . وهو يذكرها ضمن الفن التي تدل عليها الأدوار ، فلا بد أن تكون وقعت في حياته . أما أستاذنا المرحوم فهو يلاحظ أن الجاحظ يذكر الكندي في كتاب البخلاء مستعملا صيغة الماضي . مما يدل على أن الكندي عند تأليف الجاحظ كتابه كان ميتا . ولما كان كتاب البخلاء ، كما يقول الأستاذ ، قد ألف في سنة ٢٥٤ هـ ، على الأرجح ، فإن وفاة الكندي كانت قبل ذلك . ثم يستنتج الأستاذ من ذكر الجاحظ لفيلسوفنا في كتاب الحيوان مع استعمال صيغة الماضي أيضاً أن فيلسوفنا عند تأليف الجاحظ هذا الكتاب كان قد توفي ؛ فإذا صح أن هذا الكتاب ألف عام ٢٥٣ هـ ، فالكندي قد توفى قبل ذلك . ولذلك يرجح الأستاذ رحمه الله أن فيلسوف العرب توفي في أواخر سنة ٢٥٢ هـ .

أما ما يذكره الأستاذ لويس ماسينيون من أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ . فيعارضه ما حكيناه عن الطبري ، كما يعارضه ما يذكره ابن النديم (ص ٣٤٥) من أنه « رأى بخط فيلسوفنا كتابا في ملل الهند نسخته الأصلية من عام ٢٤٩ هـ ، وأما ما يذهب إليه الأستاذ نلشينو في كتابه « تاريخ الفلك عند العرب ، من أن

(١) كان أحمد تليذ الكندي كما تقدم .

(٢) هي رسالة في ملك العرب وكتبه نشره عام ١١٠٥ هـ - أنظر ما يلي عند الكلام على مؤلفات الكندي .

الكندى توفى عام ٢٦٠ هـ ، فلا نجد ذكر عليه ذليلاً ولا شاهداً^(١) ، وهو شبه بما يذكره بروكلمان في كتابه تاريخ التأليف والمؤلفين العرب من أنه مات بعد عام ٢٥٦ هـ ، بقليل^(٢)

وإذا كان الكندى قد ظل معظم حياته عظيم المنزلة عند الخلفاء العباسيين مثل المأمون والمعتمد فذلك لفضله ونبوغه في علوم الفلسفة النظرية والعملية وإرضاء هذا للحاجات النظرية والعملية عند ملوك ذلك العصر ؛ ولكن لما كان هؤلاء الخلفاء جميعاً معتزلة في آرائهم ، فلا شك أننا نستطيع أن نستنبط لأول وهلة أنه لم يكن في روح الكندى بالإجمال ما يناقض أصول مذهب الاعتزال ، خصوصاً لأن روحهم عقلية فلسفية ومتفقة مع أصول الفلسفة . فإذا عرفنا أن الكندى ألف في أصول مذهب المعتزلة ومسائله فإننا نستطيع أن نستنبط أنه قد أصابه ما أصابهم عند رجوع سلطان مذهب أهل السنة في عهد المتوكل ، ونحن وإن كنا لانعرف مادة الدسيسة التي بها أوقعه ابن المنجم في غضب المتوكل فإننا لانبعد عن الصواب لو افترضنا أن نزعة الكندى الاعتزالية والفلسفية كانت جزءاً منها ، خصوصاً وأن ابن المنجم لم يكونا فلاسفة بالمعنى الخاص ولم يكونا من المتكلمين . وعلى هذا فلا بد أن الكندى قد قضى أواخر حياته بعيداً عن قصر الخلافة ، في عزلة فلسفية ، لم تباعد بينه وبين الحياة بوجه عام . وإذا كان لكلامه دلالة على شيء من ظروف حياته فهو هذه الآيات التالية التي عبر فيها عن انقلاب أوضاع الناس وعن حاجة الفيلسوف إلى العزلة ، يتعزى فيها بغنى النفس والحياة الفلسفية ، ويحيا بخيرات الروح ، مولياً طرفه وقابضاً يده عن الدنيا وخيراتها ، ولعلها ترجع إلى عهد انقلاب شهده الكندى وأسعفه فيه أسلوب الحياة الفلسفية :

أباف الذبابي على الأروؤس فغمض جفونك أو نكس
وضائل سوادك واقبض يدك وفي قعر بيتك فاستجلس
وعند مليكك فابغ العلو وبالوحدة اليوم فاستأنس
فإن الغنى في قلوب الرجال وإن التمرز بالأنفس

(١) راجع كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف دى بور ، الطبعة الثانية ١٩٤٨ .

ص ٢٧ ، هامش رقم ٣

(٢) تاريخ التأليف والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٢٣٠ من الطبعة الثانية (بالألمانية) .

وكان ترى من أخى عُسرة غنى وذى ثروة مفلس
ومن قائم شخصه ميت على أنه بعد لم يُرمَس
فإن تطعم النفس ما تشتهى تقيك جميع الذى تحتسى (١)
ومهما يكن من شئ فنحن فيما يتعلق بتفاصيل حياة الكندي لا نزال فى ظلام ،
فلا نعرف عن أيه إلا جاء المنصب وفيض الكرم ، ولا نعرف عن أمه شيئاً
ولا عن شخصيته إلا أشياء قليلة سندكرها فى موضعها . ولكنه يكنى فيلسوفنا
عمله العظيم الذى قاوم عوامل الفناء حتى وصلنا وكتب به لنفسه صفحة رائعة
فى تاريخ الفكر الإنسانى .

ثقافته :

لأنعرف شيئاً عن تحصيل الكندي ولا عن أساتذته ، ولا نجد عند بعض
المترجمين سوى أنه نشأ فى البصرة وأن « تأدبه » كان فى بغداد . غير أننا نستطيع
أن نستنبط مما كان له من مجد قديم مستمر وما كان لأبيه من منصب وثروة وكرم
مذكور (٢) أنه قد أتيجت له فرصة تعليم وتشريف منظمين ، كما هو شأن أبناء
الولاة . هذا إلى جانب ما لا شك أنه قد استفاده من الجو العلمى الذى يسود
بيوت الكبراء . والذى ينشأ من تردد العلماء والمفكرين وأهل النظر على مجالس
الولاة الذين لم يكونوا قط — بحسب ظروف الدولة الإسلامية الأولى — مجرد
موظفين إداريين ، بل كانت تربطهم بالعلم وأهله الروابط الوثيقة . هذا إلى أننا
لا يمكن أن ننسى ما كان فى البصرة ، حيث نشأ الكندي ، من حياة فكرية قوية
سواء فى ناحية الأدب واللغة وما يتصل بمشكلاتهما من علوم ودراسات أو فى
ناحية البحث العقلى النظرى الذى كانت مادته المناظرات الكلامية فى مسائل
دينية وفلسفية متنوعة على يد كبار المعتزلة البصريين . وتتجلى فى هذه الرسائل
الفلسفية التى نقدم لها آثار هذا كله ؛ فلها ناحية لغوية ظاهرة يستطيع علماء
اللغة أن يتناولوها ، كما أن لها ناحية كلامية اعتقادية ، وفيها بعد ذلك آثار
للمناظرات الكلامية ، وهى تشتمل بوجه عام على جملة النظريات التى لا بد أن

(١) هذه الأبيات تروى مختلفة طويلاً وقصراً وفى بعض الألفاظ ، عند ابن نباته ص ١٢٥
وعند الشهرزورى ص ١٨٣ ؛ وأكمل وأوضح ما تسكون عند ابن أبى أصيمة ، وقد
اعتبدهت فى نقلها عليه . (٢) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ١٣ — ١٤ .

يؤيدها المتكلم إزاء الفلسفة ، كما أنها تعبر عن موقف المتفلسف المسلم وسط المذاهب الفلسفية ، بحيث يمكن أن يؤخذ منها عقيدة دينية ذات أصول متعددة ، كما سنبين ذلك فيما بعد .

وإذا كان الكندي قد تأدب ببغداد وأقام بها في أثناء ازدهار ملكاته وتفتحها ، وكان قد أظله الخلفاء المستنيريون منذ عصر المأمون إلى بداية عصر المتوكل ، حيث بلغت حركة ترجمة الفسك الأجنبي خصوصا علوم اليونان الفلسفية ذروتها بفضل تشجيع هؤلاء الخلفاء ، استطعنا أن ندرك قوة الجو الفكري الذي فيه نبع وفيه تفتحت مواهبه وتكامل نضجها . ولا شك أن انتقاله إلى بغداد كان بعد أن قطع مرحلة الشباب الأول وبدأ مرحلة الشقيف الذاق وبعد أن ظهرت بوادر فضله إلى حد أعظم منزلته عند المأمون .

لا شك في أن بدء حياة الكندي مع ترعرع علم الكلام الناشئ . وازدهاره وسط حركة فكرية قوية وعناية بالعلم وضعت أمهات كتب الفكر الفلسفي تحت نظر المسلمين قد أتاح للكندي تحصيل معارف واسعة ، فيها كثير من العناصر الممتازة . وكان عقله يتغذى من قراءة الكتب المنقولة على اختلافها ومن الصلة المباشرة بكبار المترجمين الأولين ومن المشاركة في المناظرات والأبحاث الكلامية والفلسفية المتنوعة التي لم تكن تخلو منها مجالس الخلفاء . وتدل مؤلفات الكندي على تبحر في أنواع العلوم وعلى شمول لكل ما كان يعنى مفكرى عصره من علوم كلامية أو فلسفية بالمعنى الواسع .

وإذن فإن إقبال هذا العربي الصميم على دراسة العلوم الفلسفية التي كان نقلها للمسلمين والعناية بها شأن غير العرب وغير المسلمين في الغالب ، هذا إلى جانب تميزه ونبوغه واستقلاله في الرأي — وهذا يتجلى في نقده لآراء الفلاسفة وإنشائه وجهه نظر شخصية — كان مثالا مشجعا للعرب المسلمين في ذلك العصر الذي فيه لم تكن الفلسفة قد اتخذت لنفسها وطنا بينهم ، ولم يكونوا فيه هم أيضا قد ملكوا ناصية وضع المشكلات وتوجيهها ، ولا أحكموا أداة معالجتها من حيث تحرير المفاهيم والاصطلاحات الدالة عليها ، فضلا عن حدائنه عهدهم بالفلسفة بالإجمال وضرورة بذل الجهد الكبير في فهم نظرياتنا . وإذا كان العرب في ذلك الوقت لم يكونوا موضع ثقة كهيئة في العلوم العملية التطبيقية التي هي أسهل تعلما

وأقرب إلى الفهم الطبيعي ، كما يحكيه الجاحظ فيما يتعلق بعلم الطب (١) ، فلا شك أن تكون الفلسفة النظرية المجردة بما فيها من مفهومات غامضة واصطلاحات غريبة وجديدة أعسر عليهم . وسرى القارىء لرسائل الكندي مقدار مالا بد أنه قد بذله من جهد ولقيه من عناء في التغلب على العقبات التي تحول دون دراسة الفلسفة وفهمها في العادة والتي تحول بعد دراستها وفهمها دون عرضها للناس . ولا شك أن الكندي كان من هذا الوجه مهدداً ومؤسسا انتفع بجهوده من جاء بعده في الشرق وفي الغرب أيضاً ، كما حترى .

وأخيراً فإنه إن صح ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٧) من أن فيلسوفنا كان من حذاق المترجمين أو ما يذكره القفطي (ص ٦٩ - ٧٠) من أنه نقل إلى العربية كتاب جغرافية المعمور من الأرض لبطليموس — وكان موجوداً بالسريانية — فإننا نستطيع أن نتبين في ثقافة الكندي عنصراً جديداً هو معرفته باللغات الأجنبية . ولكن يظهر أن المقصود بالترجمة فيما يتعلق بالكندي هو معناها الواسع ، أعنى عرض الآراء الفلسفية الأجنبية بلغة العرب ، ذلك أنه لا يذكر أن الكندي نقل من الكتب ما يبرر أن نعتبره من ضمن المترجمين . وإذا كنا نجد أن الكندي في بعض رسائله — خصوصاً رسالة الحدود ورسالة في كمية كتب أرسطو — يذكر معاني بعض الأسماء اليونانية المعربة أو ما يدل على معرفته ببعض المقابلات اليونانية لكلمات عربية ، فإن هذا ليس له كبير دلالة على معرفته باليونانية . ولو نظرنا فيما عندنا من رسائله للاحتظان بمنتهى السهولة أن ثقافته ، من حيث مادتها ، عربية — إسلامية — يونانية .

شأنه في العلم

نجد عند ابن النديم — وهو فيما أعلم صاحب أول إحصاء معروف لنا لمؤلفات الكندي وأنواع الميادين التي ألفها فيها — في بيان شأن فيلسوفنا في العلم ، قوله إنه « فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها » (٢)

(١) أنظر كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٠ قلا عن كتاب البخله ص ١٠٩

— ١١٠ من طبعة ليدن ١٩٠٠ م

(٢) الفهرست ص ٢٥٥

ويقول صاعد إن فيلسوفنا ممن اشتهر بين خواص المسلمين د بإحكام العلوم والتوسع في فنون الحكمة ، (١) . أما البهقي فهو يقول إن السكندی كان مهندسا خائضا غمرات العلم ، وإنه د جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ، (٢) . ويقول القفطی عنه إنه د المشتهر في الملة الإسلامية بالنبحر في فنون الحكمة اليونانية والفارسية والهندية (٣) ، متخصص بأحكام النجوم وإحكام سائر العلوم ، فيلسوف العرب وأحد أبناء ملوكها ، (٤) . ويقول ابن نباتة في سرح العيون : « وكانت دولة المعتصم تتجمل به وبمصنفاته وهي كثيرة جداً ، (٥) . وإذا كان جميع أصحاب التراجم يبرزون فضل السكندی مع المقارنة بالعرب ويسمونته د فيلسوف العرب ، فيظهر أن صاعداً يريد المقارنة في مجال أوسع وذلك بقوله : « ولم يكن في الإسلام من اشتهر عند الناس بعلوم الفلسفة حتى سموه فيلسوفاً غير يعقوب وله في أكثر العلوم تأليف مشهورة » (٦)] وسنرى أن السكندی في الحقيقة أقرب فلاسفة الإسلام إلى الاستقلال في التفكير ، وهو أقرب في الوقت نفسه إلى المنابع الأصلية للفكر اليوناني ، هذا إلى تسميته بأصول فلسفية تطابق أصول الديانات الصحيحة جميعاً ، مثل تعالى الذات الإلهية عن كل ضروب التشبيه ، وحدوث العالم وتناهيه هو وكل ما يتعلق به ، والقول بالنبوة وعلوها المميّزة لها وبالبعث على معناه العادي بقدره الله المطلقة الخ .

والحقيقة أن استعراض أسماء كتبه يدل على شمول لميادين المعرفة منقطع النظير وعلى أنواع من الاهتمام بكل الاتجاهات والتيارات الفكرية في عصره

(١) طبقات الأمم ص ٨٠ ، طبعة مطبعة المعادة بمصر .

(٢) تنمة صوان الحكمة ص ٢٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٣) يذكر ابن النديم (الفهرست ص ٣٤٥) ما يدل على أن السكندی كان من العارفين بعلم الهند وأديانها ، وذلك أن ابن النديم يقول أنه رأى كتاباً بخط السكندی في ذلك . وفي كتاب الفهرست نفسه (ص ٣١٨ ، ٣٢٠ مثلاً) ما يدل على أن السكندی كان من العارفين بمذاهب الصائبة — أنظر القسم الخاص بمصادر فلسفة السكندی من هذا التصدير

(٤) أخبار الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر ١٣٢٦ هـ .

(٥) المرح ص ١٢٤ ، طبعة بولاق .

(٦) الطبقات ص ٨١

لا تنهياً إلا للعقول الكبيرة . وتدل الرسائل التي بين أيدينا — رغم ما قد يلاحظه فيها المفكر الحديث من نقص أو اضطراب في السياق — على جهد كبير في محاولة الفهم ووضع الاصطلاح وإجادة العرض ؛ هذا إلى روح عالية في محبة الحقيقة والحدب على طالبها والتفاني في إسعافه بما يرضى حاجته ، كما يتجلى ذلك في أول رسائله وآخرها دائماً .

ومن بين الذين تعرضوا للحكم على قيمة فلاسفة الإسلام ومكانهم بالنسبة لفلاسفة اليونان من جعل الأولين ، وفيهم الكندي نفسه ، دون الآخرين ، ملاحظاً أن الكندي ، على غزارته وجودة استنباطه ، ردى اللفظ قليل الخلاوة متوسط السيرة كثير الغارة على حكم الفلاسفة ، ، هذا مع الاعتراف للكندي بالمكان الممتاز بين فلاسفة الإسلام . إن هذا هو مثلاً حكم أحد أمراء بني بويه ، كما حكاه ذلك أبو سليمان السجستاني بعد عصر الفارابي (١) . ولا شك أن الأمير البويهى ، وهو فارسي الأصل ، لم يكن بالمتحمس للعرب ولا للكندي ، وهو يجمل أن مذاهب فلاسفة اليونان بمن فيهم أفلاطون وأرسطو ، رغم ما فيها من منهج دقيق ومن اجتهاد في تحديد المفاهيم ووضع الألفاظ لها ومن إحكام في الاستدلال الجزئي ومن أنها بالإجمال قد تعين دارسها على أن يكون لنفسه عن الوجود وجهة نظراً — هو يجمل أن مذاهب هؤلاء الفلاسفة أشبه بمغامرات فكرية مليئة بالفجوات وأنها في الغالب تقوم على أصول تعسفية ، لا هي بدينية مطلقة ولا هي عقلية محصنة ، كما أنها تنهض بتكلف ، وذلك لتردها بين الاعتماد على العقل النظرى وبين التأثر بروح التصوير الفني . وسيفى أن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول مذاهب فلاسفة اليونان الكبار .

ويقول صاعد (٢) عن فيلسوفنا : « ومنها (مؤلفاته) كتبه في المنطق ، وهي كتب قد نفقت عند الناس نفاقاً عاماً ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي لاسيل إلى معرفة الحق من الباطل في كل مطلوب إلاها وأما صناعة التركيب ، وهي التي قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كانت عنده مقدمات عديدة ؛ فحينئذ يمكن التركيب . ومقدمات كل مطلوب

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول ص ٢٨ — قلا عن تزهة الأرواح .

(٢) طبقات الأمم ص ٨٢ من طبعة مطبعة السعادة .

لا توجد إلا بصناعة التحليل . ولا أدري ما حمل يعقوب على الإضراب عن هذه الصناعة الجليلة : هل جهل مقدارها ، أم ضن على الناس بكشفه ، وأى هذين كان فهو نقص فيه . وله بعد هذا رسائل كثيرة في علوم ظهرت له فيها آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة . ، ويلاحظ صاعد في حق الكندي أنه في بعض كتبه كان ينصر مذهبه ، بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية ، وكان القفطى يردد كلام صاعد ، إذ يقول في ترجمته للكندى إنه « كان مع تبخره في العلم يأتي بما يصنفه مقصراً ، فيذكر حججاً غير قطعية ، ويأتي مرة بأقوال خطائية وأقوال شعرية . وأهم صناعة التحليل التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها ، فإن يكن جهلها فهو نقص عظيم وإن يكن ضن بها فليس ذلك من شيم العلماء . وأما صناعة التركيب التي قصدها في تواليه فلا ينتفع بها إلا المنتهى الذي هو في غنى عنها بتبخره في هذا النوع » (١) .

ويقول ابن أبي أصيبعة (٢) إن كلام صاعد فيه تحامل كبير على فيلسوف العرب وإن ما يقوله ليس « مما يحط من علم الكندي ولا بما يصد الناس عن النظر في كتبه والانتفاع بها » . ولا شك أن ابن أبي أصيبعة على حق ؛ فأغلب الظن أن يكون كلام صاعد وكلام القفطى راجعين إلى أصل مشترك معاد للكندى ، أو أن يكون الذي حمل الأول على ما ذهب إليه ونقله عنه الثاني على الأرجح هو عدم الإلمام بكل ما كتبه الكندي أو عدم الفهم التفصيلي لكل ما كتب . ولا ننظر أن يكون صاعد في المغرب عارفاً بكل كتب الكندي في المشرق وملهاً بكل ما تحتويه ، ولذلك نجده ، بحسب مدى معرفته بمصنفات فيلسوفنا ، يقدرها بما يزيد على خمسين تأليفاً ، على حين أنها عند ابن النديم مثلاً تبلغ حوالى مائتين وثمانية وثلاثين كتاباً (٣) .

مهما يكن من شيء فإنه ليس من اليسير أن نفهم وجه طعن صاعد ، خصوصاً إذا علمنا أن الكندي عني بالمنطق ، فكتب رسالة مستوفاة في « المدخل المنطقي » ورسالة أخرى موجزة ، وعمل مختصرات وجوامع أخرى مشجرة وغير مشجرة لكتاب المقولات ، كما أنه اختصر كتاب العبارة وفسر أنا لوطيقي الأولى ، وهو كتاب تحليل القياس ، وأنا لوطيقي الثانية ، وهو كتاب البرهان ، وقسر أيضاً

كتاب سوفسطيقي ، واختصر كتاب بويطيقى (١) ؛ هذا إلى أنه كتب رسالة في البرهان وأخرى في الأصوات الخمسة (٢) ورسالة في الاحتراس من خدع السوفسطائيين - ونجد في رسالته في كمية كتب أرسطو ، عند كلامه عن المنطقيات منها ، ما يدل على معرفته بكل محتوى كتاب الأورجانون ولكننا لانستطيع أن نناقش صاعداً ، لأننا لانملك شيئاً من كتب السكندى المنطقية . على أننا ربما استطعنا فهم بعض ما يقصده صاعد من صناعة التحليل ، لو رجعنا إلى ما يقوله عن الفارابى في نفس الموضوع من أنه « نبه على ما أغفله السكندى وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس ، وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة » (٣)

أما مواد المنطق الخمس فهى ، على الأرجح ، ما يقصده الفارابى في كتاب إحصاء العلوم من عبارة « أصناف المخاطبات » التى تستعمل فى الاستدلال والتى هى عند الفارابى خمسة: اليقينية ، ويقابلها البرهان ؛ والظنية ، ويقابلها الجدل ؛ والاقناعية ويقابلها الخطابة ؛ والخيالية ، ويقابلها الشعر ؛ والمغلطة ، ويقابلها الأقاويل السوفسطائية . والفارابى يبين خصائص كل من أنواع هذه المخاطبات والطريق المؤدى إليها ؛ ويشبه أن تكون هى الأجزاء الحقيقية للمنطق فى رأيه ، لأن أقسام المقولات والعبارة والقياس ليست عنده سوى توطئة للبرهان ؛ وإنما تدخل فى المنطق ، لأن القياس يتألف من قضايا ، وهذه تتألف من أفراد المقولات (٤)

والظاهر أن صاعداً يريد أن يقول إن فيلسوف العرب لم يعن بتحليل أجزاء المنطق وبيان خصائص كل جزء وقوانينه ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع المفكر أن يستعمل كلا منها فى موضعه وأن يصل إلى اليقين من أقوم الطرق . ولا شك أن هذا يحتاج إلى مرتبة عالية من المعرفة بالمنطق ، لما

(١) راجع مثلاً للفهرست ص ٢٥٦ والفقهلى ط ، ١٣٢٦ ص ٢٧ ، ٢٨

(٢) يعنى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات .

(٣) طبقات الأمم ص ٨٤

(٤) أنظر إحصاء العلوم ط ١٩٣٠ ص ٢٨ ، وقارن كتاب الفارابى فيما ينبنى أن

يقدم قبل تعلم الفلسفة ص ١٠

يتطلبه من مقارنة وموازنة بين السبيل المؤدية إلى الحق ، ولذلك يقول إن صناعة التحليل لا يستغنى عنها إلا المنهون المتبحرون .

ومهما يكن من شيء فإن مقدار الصحة في نقد صاعد لا يمكن أن يُعرف إلا بالرجوع إلى كتب الكندي ، كما أن عناية الكندي بصناعة التركيب تدل على علو شأن في التفكير . ونزعة التركيب نزعة عقلية كلية وعالية ، ولذلك نجد أن ابن أبي أصيبعة يلاحظ أن رأى المؤرخ الأندلسي لا يخلو من تحامل وأن عناية الكندي بما عنى به لا تحط من قدره في العلم .

أما ما يذكره صاعد ويتابعه عليه القفطي بالإجمال من أن للكندي في رسائله آراء فاسدة ومذاهب بعيدة عن الحقيقة أو من أن حججه غير قطعية ، فلا شك أنه — بحسب الرسائل التي بين أيدينا — غير صحيح ، وربما كان ناشئاً عن عدم فهم لأدلة الكندي ، لأن منهجه — كما سنرى — رياضي طويل النفس ، لا يسهل تتبع الاستدلال طبقاً له إلا على من تعود النظر الفلسفي مدة طويلة . هذا إلى أن صاعداً ربما كان خصماً للكندي في بعض الآراء مما دعاه إلى هذا الحكم عليه . ولانكون بعيدين عن الصواب إن قررنا أن رسائل الكندي أسهل فهماً من كتب فلاسفة اليونان قبله ومن فلاسفة الإسلام بعده . والحق أنه بعلمه المتنوع الشامل وبإلفاته التي يدهش الإنسان لكثرتها يمثل طرفة في تاريخ العلم عند المسلمين .

شخصيته :

لا حاجة بنا إلى تكرار حسيه ونسبه ، وبكفي أن نقول هنا أنه بشرفه في ميدان العلم والفلسفة أيضاً قد بلغ من المجد ما يتضامل أمامه حسب الملوك من أجداده .

وتدل ذرة الأخبار المتعلقة بظروف حياته على أنه كان أرسوقراطياً في حياته وفي مجالسه وفي تفكيره ، لا ينغمس في العلاقات التي من شأن بعضها أن تزوي أحده . ويظهر أنه فيما عدا صلته بالخلفاء أو بالقليلين من أقرانه المشتغلين بالفلسفة كان مؤثراً للعزلة العلية والفلسفية ، يستعيز فيها عن صخب الحياة وعن مجدها البراق بمجد الفكر ولذته ، ولا نسمع أن له أسرة استرعت أنظار المؤرخين ، ولا نجد ذكراً إلا لولده له يسمى محمداً كان حريصاً على أن

يوصيه بشئ. من حكمة الحياة يدور كله حول الحرص على المال .

وفي رسائله — خصوصاً في أولها وآخرها — ما يدل على روح كرم

تفيض حنو^(١) على المتعلم وحرصاً رقيقاً على روحه ومصيرها ، وتدل رسالته

والخيلة لدفع الأحزان ، على تجربة عميقة وعلى حرص على السيرة الفلسفية

الحقيقية^(١) ، بما تقوم عليه من تمسك بخبرات العقل الدائمة التي لا تمتد إليها يد

التغير والزوال ولا يغلب صاحبها عليها غالب ، وذلك في مقابل مقتنيات الحياة

الزائلة التي تغدو وتروح بحسب تصرف قوائين الحياة . ولا تخلو روح الرسالة

والأمثلة التي فيها ورواية أخبار الحكماء ونوع الأدلة التي يذكرها المؤلف من رغبة

في إقناع الغير بفضل قوة الاقتناع الشخصي الأصيل . فلا شك في أن الكندي

كان في روحه وأسلوب حياته فيلسوفاً من الطراز الحقيقي .

أما قصة بخل الكندي فهي قصة غريبة . ولعل أول من تحدث عن بخله

الجاحظ في كتاب البخل^(٢) ، ولكن هذا الأديب الجاد الهازل لا يصرح بأنه

الكندي الفيلسوف ، كما أنه لا يذكر اسمه ونسبه على نحو أكثر صراحة ، كما

هو الحال في كتاب الحيوان . وهو يذكر من مظاهر بخل الكندي الذي يقصده

ما يدل على بخل في إكرام الضيف وعلى تشدد في معاملة المستأجر ومحاولة

الانتماع منه بالاستيلاء على بقايا المستهلكات المنزلية وعلى أصناف الطعام من

الجيران والسكان يطعم بها أبنائه . ويظهر أن في ذلك كثيراً جداً من الخيال

الأدبي أو من التشنيع على سبيل التماس الطرائف حول الشخصيات الكبيرة ،

حيث لا يصح أن تنتظر . لأننا لا نعلم أن الكندي كان له أبناء كثيرون

ولا يذكر الجاحظ — مع أنه كان معاصراً للكندي — تلك الوصا المشهورة

المأثورة عنه في الحرص على المال ، مما نجده عند ابن أبي أصيبعة . وهذا المؤرخ

وحده هو الذي انفرد بروايتها دون سائر المؤلفين المتقدمين . ويظهر أن من

بعده قد أخذ عنه . ومن الجائز أن الكندي كان محباً للسل لأجل الاستغناء

ورفع الهمة عن سؤال الناس أو أنه كان يتكلم في قيمة المال وأهمية الحرص

عليه بحسب ما يقتضيه تقرير حكمة الحياة العملية تقريراً موضوعياً واقعياً ، لا على

سبيل البخل الشخصي الحقيقي ، فكان فهم ذلك فهماً غير صحيح هو السبب في

(١) أنظر القسم الخاص بالكندي وأفلاطون من هذا التصدير ، فيما بعد .

أن نُسب إليه ما يحكيه الجاحظ وفي أن نسبت إليه هذه العبارات التي يندهش الباحث أن تصدر عن عربي من بيت ملك قديم ويجد مؤثلاً مشهوراً بالكرم وعن فيلسوف صميم لا نستطيع أن نتصور بسهولة أن يجعل للخيرات المادية من القيمة ما يجعله لها البخلاء الحقيقيون الذين لا يعرفون قدر القيم العقلية والروحية العليا؛ بل إن الكندي يزهّد الناس في الماديات^(١) ويقول كما يحكي عنه البيهقي: «لا تغتر بمال وإن كثّر».

ولقد كان الكندي — كما سيتبين من بيان مذهبه — متمسكاً بعقائد الإسلام الأساسية عبوراً عليها مدافعاً عنها بالنظر العقلي الفلسفي دفاع المقتنع، كما كان عاملاً بالشرع. فيحكي^(٢) أنه كان مريضاً يمرض يعالجه بالشراب ولم يفده أنواع العلاج الأخرى فاحتمل آلامه حتى مات من العلة.

ومن كلماته الدالة على حكمته وشخصيته وروحه: اعتزل الشرف فإن الشر للشرير خلق. من لم ينبسط لحديثك فارفع عنه مؤونة الاستماع منك. لعص الهوى وأطع من شئت. لا تغتر بمال وإن كثّر. لا تطلب الحاجة إلى كذب، فإنه يبعدها وهي قريبة، ولا إلى جاهل، فإنه يجعل حاجتك وقاية لحاجته. لا تنجو مما تسكره حتى تمتنع عن كثير مما تحب وتريد. العاقل يظن أن فوق علمه علماً، فهو أبداً يتواضع لتلك الزيادة، والجاهل يظن أنه قد تسامى، فتمتته النفوس لذلك. ليتق الله تعالى المتطبيب ولا يخاطر، فليس عن الأنفس عوض؛ وكما يجب أن يقال إنه كان سبب عافية العليل وبرئه فليحذر أن يقال إنه كان سبب تلفه وموته^(٣). من لم يكن حكيماً لم يزل سقيماً^(٤).

وعما ينسب له في وصية لابنه أبي العباس في الحرص: يا بني الأب رب، والأخ فخر، والعم غم، والخال وبال، والأقارب عقارب، وقول: «لا، يصرف البلاء، وقول نعم يزيل النعم. وسماع الغناء برسام حاد، لأن الإنسان يسمع فيطرب، وينفق فيسرف فيفتقر فيغتم فيعتل فيموت؛ والدينار محموم فإن صرفته مات، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر، والناس سخرة نخد شيئهم

(١) أنظر رسالته في الحيلة لدفع الأحزان، في الجزء الثاني من هذه الرسائل.

(٢) أنظر الفطلى ص ٢٤٧

(٣) أنظر البيهقي ص ٢٥ — ٢٧ من طبعة لاهور. وابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٩

(٤) نزهة الأرواح للشهرزورى ص ٦

واحفظ شيئك ، ولا تقبل من قال اليمين الفاجرة ، فإنها تدع الديار بلاقع
خاوية . يقول ابن أبي أصيبعة (١) بعد ذكره هذه العبارات : « وإن كانت هذه
من وصية الكندي فقد صدق ما حكاه عنه ابن النديم البغدادي في كتابه ، فإنه
قال إنه كان بخيلا ، فيظهر أن ابن أبي أصيبعة نفسه كان يخالجه بعض الشك في
نسبة هذا الكلام للكندي ..

ويذكر ابن نباتة (٢) من هذه الوصية : « يا بني كن مع الناس كلاعب
الشطرنج تحفظ شيئك وتأخذ من شيئهم ، فإن مالك إذا خرج عن يدك لم يعد
إليك . واعلم أن الدينار محبوم ، فإذا صرفته مات . واعلم أنه ليس شيء أسرع
فناء من الدينار إذا كسر والقرطاس إذا نشر . ومثل الدرهم كمثل الطير الذي هو
لك ما دام في يدك ، فإذا طار عنك صار لغيرك ، وقال المتلس :

قليل المال تصلحه فيبقى ولا يبقى الكثير مع الفساد

لحفظ المال خير من فناء وسير في البلاد بغير زاد

وأعرف هنا بيتا بيت (٣) (٤) أكثر من مائة ألف في المساجد ، وهو
قول القائل :

فسر في بلاد الله واتمس الغنى تمش ذا يسار أو تموت فتعذرا

فاحذر يا بني أن تلحق بهم .

وسمع الكندي رجلا ينشد قول ربيعة الرقي :

لو قيل للعباس . يا ابن محمد ! قل : لا ، وأنت غلّدت ، ما قالها

فقال : ليس يجب أن يقول الإنسان في كل شيء : نعم ، وكان الوجه أن يستثنى ، ثم قال :

هجرت في القول لا إلا لعارضة

تكون أولى بلا في اللفظ من نعم ،

ويذكر ابن نباتة (٤) من قوله في البخل : « من شرف البخل أنك تقول

للسائل : لا ، ورأسك إلى فوق ؛ ومن ذل العطاء أنك تقول : نعم ،

(١) نفس المصدر المتقدم ذكره له .

(٢) شرح الميرون ص ١٢٤ — ١٢٦ من طبعة بولاق .

(٣) هكذا الأصل ويمكن قراءتها على أنها فعل متعد من بات أو مع تعديل على أنها

مضارع لفعل آخر .

(٤) نفس المصدر .

وأنت برأسك إلى أسفل . .

إن مثل هذه الكلمات وما فيها من حكم لا تدل — إذا أخذت على معناها الظاهر — إلا على نفس بعيدة عن شرف العلم الحقيقي وعن روح الفلسفة المعروفة وعن خصال الكرم . فلا يمكن — إن كان الكندي هو صاحبها — إلا أن تكون ضرباً من الحكمة التشاؤمية التي تعبر عن منطق الحياة القاسى وعن موقف النفس، وهي تحت رحمة الماديات بما لها من السلطان القاهر ؛ فإذا كان الكندي صاحبها فليس هو المؤمن بها على كل حال . على أنه حتى لو كان بخيلاً بالمال فإنه لم يبخل بعلمه، وقد أورث الإنسانية خير وأدوم ما يورث .

ويحكى ابن نباتة^(١) — اعتماداً على مصدر قديم من غير شك — أن الكندي كان يهوى جارية ، فقال لها يوماً : « إنى أرى فرط الاعتباسات من المتوقعات على طالبى المودات مؤذونات بحدم المعقولات » ؛ فنظرت الجارية إليه — وكان ذا لحية طويلة — وقالت : « إن الله المسترخيات على صدور أهل الركاكات محتاجات إلى المواسى الخالقات » .

ولا معنى لأن نندesh من أن الكندي — على اشتغاله بالفلسفة وعلومها ومع تعلقه بخيرات العقل والروح وعلى حرصه على المال ، كما يحكى عنه — كان لا يخلو من أن تداعب قلبه عواطف الحب والهوى ؛ لأنه لم يقل أحد إن الفيلسوف من شأنه أن يغير جوهر الطبيعة الإنسانية بحيث يستأصل جذور العواطف ويحتثها من القلب الآدمى الحى . وليس فى كلام الكندي حمق أو تكلف مسرف فى اللفظ بمقدار ما فيه من ظرف متزن ومن أسلوب الإنسان المتفلسف الذى ليس له سوى الثروة العقلية عند ما يريد أن يعبر عن حال العاشق وما يتعرض له وما يخشاه من نوازل العشق . وقد يكون قال هذه الكلمات حقيقة على سبيل الظرف فى المداعبة لمن يعرف أنه يستطيع أن يجيب عنها بمداعبة مثلها .

الكندي ووضع الاصطلاح الفلسفى :

[للكندي رسالة خاصة بالتعريفات ، هى « رسالة فى حدود الأشياء ورسومها »

وهي تضم تعريفات كثيرة لأشياء ومفاهيم شتى من ميادين مختلف العلوم. [وهي وإن لم تكن مذكورة بين كتبه بالعنوان الذي نجده في المخطوط الذي بين أيدينا فلعلها هي المذكورة بعنوان آخر على ما ذكرناه في موضعه (١)، أو قد يجوز أن يكون أحد تلاميذ الكندي قد جمع هذه التعريفات. ومهما يكن من شيء فإنها للكندي، لأننا نجد بها نصها في ثنايا رسائله، في المواضع الخاصة بها.]

تتضمن هذه الرسالة على نحو من مائة تعريف من علوم المنطق والرياضيات والطبيعة وما بعد الطبيعة والنفس والأخلاق وغيرها. وأهمها بطبيعة الحال هي التعريفات الفلسفية الخاصة التي نجد بينها تعريف النفس والجوهر، والصورة والأسطقس، والأزلى، والمقولات، والفلسفة، والعلل... الخ. وهذه التعريفات قصيرة في الغالب، لكنها دقيقة، وتدل على الفهم التام لموضوع التعريف، ويدل وجود أكثر من تعريف للشيء الواحد على معرفة بمختلف المذاهب وعلى معرفة بمختلف التعريفات عند الفيلسوف الواحد (٢). ومعظمها

أرسطاطليسي، وبينها أفلاطوني تعريفات للفلسفة مع شيء من التفصيل وذكر لقوى النفس الثلاث: القوة الناطقة والقوة العقلية والقوة الشهوانية والفضائل المتقابلة لها، التي هي: الحكمة والنجدة والعفة... دون إغفال الفضيلة الرابعة، أي فضيلة العدالة التي تلخص في التوازن بين الفضائل الثلاث.]

إن هذه المجموعة من التعريفات هي على الأرجح أول قاموس وصل إلينا للمصطلحات الفلسفية عند العرب؛ وتدل المقارنة بين ما فيها وبين ما في كتب التعريفات بعد عصر الكندي على جودة البداية في تحديد المفاهيم وعلى الضبط الذي يتجلى في الاختصار [مثل تعريف الإبداع بأنه: إظهار الشيء عن ليس]، [وتعريف الصورة بأنها: الشيء الذي به الشيء هو ما هو]، [وتعريف العمل بأنه: فعل بفكر]، [وتعريف العلم بأنه: وجدان الأشياء بحقائقها]، وتعريف الإنسانية بأنها: الحياة والنطق والموت، والملائكية بأنها: الحياة والنطق، والبهيمية بأنها: الحياة والموت.... وهكذا مما يمكن أن نذكر عليه أمثلة كثيرة. ولا يخلو الاصطلاح الدال على الشيء الواحد من تنوع يدل على إدراك لانتعدد

الصيغ اللغوية فحسب ، مثل استعمال الغير والغيرية في معنى الصفة الناشئة عن الخلاف بين الشئيين ، بل بدل أيضا على إدراك الفرق بين المعاني الدقيقة للاصطلاحات اليونانية ، مثل كلمة « تمامية » وكلمة « استكمال » ، في التعبير عن معنى الإنشائي عند أرسطو ؛ هذا إلى محاولة الكندي تخصيص اصطلاحات لمعان متشابهة ، مثل تخصيص لفظ « الفعل » للتأثير الطبيعي الزائل ولفظ « العمل » للفعل الذي يصحبه فكر ويبقى له أثر ، وتخصيص لفظ « الجزء » لماله كل ويقسم الشئ أقداراً متساوية ولفظ « البعض » لماله جميع ويقسم الشئ إلى أقدار غير متساوية ، مع تخصيص لفظي « الكل » و « الجميع » بمعان معينة (١) .

ولا شك أن الكندي نزع في وضع الاصطلاح منزع متفلسفة عصره بالإجمال . ونستطيع إذا نظرنا في المأثور الاصطلاحي العربي أن نلاحظ أن واضعية عندما وجدوا أنفسهم أمام واجب التعبير عن جملة المفهوم العلمية والفلسفية اليونانية عمدوا أول ما عمدوا إلى استعمال كلمات عربية تعبر عن مدلول المصطلحات اليونانية وتقابلها من حيث الدلالة اللغوية العادية . ومن المدهش أن اللغة العربية قد قدمت لكل اصطلاح يوناني تقريبا مقابله العربي ؛ فنجد مثلا كلمة مقولة ، علة ، صورة ، طينة (مادة) ، كمال ، تحليل ، تركيب ، قنية ، جوهر ، عرض ، طبيعة ، وضع ، كون ، فساد ، ملك ، عدم ، نسبة (إضافة) — كلها تقابل من الناحية اللغوية والفلسفية مصطلحات يونانية مقابلة تامة . وفي بعض الأحيان — في أقسام العلوم وفي أقسام المنطق مثلا وفي كثير من المصطلحات الأخرى مثل الفلاسفة والحكمة ، والفنطاسيا والتوهم أو المصورة ، والعنصر والاسطقس — نجدهم يستعملون كلا من اللفظ اليوناني المعرب ويشرحون اللفظ اليوناني بمقابله العربي . وفي بعض الأحيان كانوا يسيرون على الطريقة اليونانية ، فيستعملون أداة التعريف مع الحروف أو الضمائر أو أسماء الاستفهام ، وكذلك مع ظرفي الزمان والمكان ؛ ثم يشتقون من ذلك مصادر سماعية للدلالة على المجردات المأخوذة من معاني هذه الألفاظ التي جعلوا لها دلالة الأسماء ؛ وكان هذا في جملته غير مألوف عند العرب إلى حد نقر منه لغويهم الخالص .

كل هذا نجده عند الكندي ، ونجده بعد هذا يتفرد بأنه } إذ يحاول وضع

الاصطلاح ، يعتمد أحيانا إلى إحياء كلمات عربية قديمة قد أوشكت أن تسقط من الاستعمال ، مثل كلمة « الأيس » ، للدلالة على الوجود بالإجمال ، ثم يجمعها أيسات ، للدلالة على الموجودات ، ثم يشتق منها لفظ الأيسية للدلالة على حالة الوجود ، وفوق هذا يشتق منها فعلا : يؤيس ، بمعنى يوجد الشيء عن عدم ، ويشق من الفعل مصدراً : التأيس ، في معنى الإيجاد مطلقا . وعلى هذا الأساس نجد الكندي يسمى الإله تعالى : « المؤيس » ، بحيث نجد عنده عبارات مثل قوله إن الله هو « مؤيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى يوجد الأشياء من العدم ، أو أن الفعل الحقيقي هو « تأيس الأيسات عن ليس » ، بمعنى إيجاد الأشياء عن عدم ، وهو الفعل الإبداعي الذي ينفرد به الله .

ويسمح الكندي لنفسه بحرية في استعمال اللغة العربية أكثر مما تقدم ، فيضيف أداة التعريف إلى الضمير الغائب المفرد وهو ، وذلك ليدل على الموجود المتعين الذي يمكن أن يشار إليه بقولنا : هو ؛ ومن لفظ « هو » يشتق لفظ « الهوية » بمعنى الوجود الجزئي المتعين تحت الحس ، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين . ثم يصوغ من الضمير « هو » فعلا : يهوى ، بمعنى يوجد أو يجعل الشيء « هو » ، أى شيئا جزئيا متعينا مشاراً إليه . وعلى هذا يتيسر له أن يسمى الله تعالى : مهوى الهويات عن ليس ، أعني يوجد الموجودات الجزئية المتعينة عن عدم . بل هو ، فوق ذلك . يستعمل الفعل المطاوع اللازم ، فيقول عن الشيء إنه يتهوى ، بمعنى يخرج إلى الوجود المتعين ، كما يصف هذا الشيء الخارج بأنه المتهوى ، ويصف هذا الخروج بأنه التهوى ، بحيث يمكن من هذا كله صوغ عبارات مثل : إن الشيء يتهوى أيضا عن ليس بفعل المؤيس . ومعنى هذا واضح بما تقدم (١) . ولا نعرف من المترجمين ولا من الفلاسفة بعد الكندي من يضع الاصطلاح ويستعمله على هذا النحو الفريد المدهش الذي لو قرأه غير المتخصص لاستهجنه أو لما فهم منه شيئا . ولتكتف من نصيب الكندي في ذلك هذا القدر ، وإلا خرج بنا الكلام إلى بحث قائم بذاته .

أسلوب الكندي

يُذكر أن أحد أمراء بني بوية وصف الكندي بأنه « ردى اللفظ قليل

(١) أنظر مثلاً ١٦١ ، ١٦٢ و ١٨٢ .

الحلاوة^(١) . ولا شك أن في كلام هذا الأمير تحاملا كبيرا ، لعله ناشئ من وجه ماعن أن الأمير البويهى أعجمى اللسان ، ثم هو بعد هذا ليس بالفيلسوف الذى يتذوق الأسلوب الفلسفى .

ولا يمكن الحكم على أسلوب كاتب لإمعان مراعاة موضوع الكتابة وطبيعة الأسلوب الذى يلائمه والاصطلاح الذى لابد أن يجرى عليه الكاتب فى ذلك . فليس أسلوب الأديب الذى يصف المشاعر الإنسانية كأسلوب عالم الطبيعة الذى يتكلم عن عالم المادة وأحواله وعلاقاته ، ولا هو كأسلوب العالم المنطقى أو الرياضى الذى يصوغ قياساً أو يقيم برهاناً أو ينشئ استدلالاً بوجه عام ، ولا هو كأسلوب من يعرض الفلسفة ويقيم الدليل على قضية فلسفية .

وبالرغم من أنه يذكر عن الكندى ما يدل على شيء من تذوق الشعر ونقده ، خصوصاً على ضوء النظرة الفلسفية^(٢) ، فإنه لا يصح أن يخطر ببال أحد أن يعتبر الكندى أدبياً بالمعنى الخاص لهذه الكلمة ، لأنه لم يكن إلا فيلسوفاً^(٣) . وينسب إليه شعر قليل منه الأبيات التى تقدم ذكرها له^(٤) ، ومنه ما ذكره المرزبانى فى معجم الشعراء^(٥) أو ذكره ابن نباته^(٦) ، مثل هذين البيتين فى وصف قصيدة .

تقصر عن مداها الريح جرياً وتعجز عن مواقعها السهام
تناهب حسنها حاد وشاد تحت بها المطايا والمدام^(٧)
وإذا كان عبد الفاهر الجرجاني ينقل فى كتاب دلائل الإعجاز^(٨) عن ابن

(١) أنظر الفصل الخامس بشأن الكندى فى العلم من هذا التصدير .

(٢) سرح العيون ص ١٢٤ .

(٣) ويجب أن نفهم عبارة المؤرخين منه أنه خدم الملوك « مباشرة بالأدب » أو « فباشرهم بالأدب » على معنى أنه يفهم أوضاع قصور الملوك ويتصرف تصرفاً يتناسب مع المعرفة بأخلاق الملوك وآداب حاشيتهم وجلسائهم .

(٤) أنظر القسم الخامس بحياة الكندى من هذا التصدير .

(٥) طبعة القاهرة ، ١٣٥٤ ص ٥٠٧ .

(٦) السرح ص ١٢٥ ط . بولاق .

(٧) هكذا فى الأصل ، ويظهر أن هاهنا تحريفاً .

(٨) راجع هذه القصة فى كتاب فيلسوف العرب والمعلم الأول لأستاذنا المرحوم الشيخ

مصطفى عبد الرازق ط . القاهرة ١٩٤٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

الأنبارى أن الكندي المتفلسف، ركب إلى أحد علماء اللغة معترضا على ما يعتبره
حشواً في كلام العرب ومستفهما عنه، إذ يقولون: عبد الله قائم، إن عبد الله قائم
وإن عبد الله لقائم، وأن العالم اللغوى شرح للمفلسف الفرق بين هذه العبارات من
حيث المعنى الذى تدل عليه، فإن لنا أن نشك في هذه القصة وألا نعتبرها مثاراً لمشكلة
جديدة؛ لأنه لا يعقل أن الكندي العربى الصميم الذى أقام بالبصرة حيث وجد
نحاة كبار وتآدب ببغداد ودرس المنطق يفوته إدراك الفرق فى المعنى بين هذه
العبارات. ولا بد أن يكون فى هذه الرواية خطأ، خصوصاً لأن العالم اللغوى
المذكور توفى بعد الكندي بنحو أربعين عاماً، أو أن يكون المقصود كندياً آخر،
ذلك لأن الكندي فيلسوف العرب يذكر فى رسائله ما يدل على علمه باللغة، فهو
مثلاً يشترط فيمن يفسر آيات القرآن تفسيراً فلسفياً أن يكون عليماً بمواقع
الكلام حقيقة ومجازاً (١). هذا إلى أنه يعطينا مثلاً لتفسير آيات القرآن يدل
إلى جانب تحليل الأصول الفكرية على نفاذ فى فهم المعنى اللغوى (٢)، كما أنه
يذكر شواهد من الشعر مبينا ما فيها من ضروب المجاز.

ولاشك أن الكندي كان راسخ القدم فى علم اللغة، فنحن نجد أسلوبه قويا
من حيث استعمال الصيغ الاشتقاقية اللغوية التى يدهش لها القارىء الحديث،
فإذا تصفح المعاجم وجد أنها صيغ صحيحة. وقد اضطررنا أن نشرح كثيراً من
الألفاظ فى تعليقاتنا على رسائله وأسلوب الكندي بعد هذا طويل النفس،
فيه بناء للفكرة والاستدلال، بحيث قد تبلغ الجملة الواحدة أسطراً عديدة وبحيث
لا يفهمها إلا من كانت له دربة على متابعة سير الاستدلال المنطقى الفلسفى وإن
طول الجمل وماتى ثناياها من فواصل اعتراضية قد كان من جملة الأسباب التى أوقعت
المرجمين لرسائله إلى اللغة اللاتينية فى الأخطاء، إذ أنهم وقفوا حيث لا يصح
الوقوف وألحقوا بعض جمل الصلة بما لا يصح أن تلحق به، على ما بيناه فى موضعه
من رسالة وفى العقل، ورسالة وفى ماهية النوم والرؤيا. وهذا كله يظهر فى رسائله
التي نقدم لها، فهو لا يحتاج إلى ذكر أمثله. ولا يخلو عرض الكندي لأفكاره من وثبات
بلاغية صادرة عن قوة الأحساس وعن الحماس للفكرة التى يدافع عنها، كما لا يخلو

(١) أنظر رسالته فى الإبانة عن سجود الجرم الأقصى... الخ ص ٢٤٤—٢٤٥ فيما بلى.

(٢) أنظر هذا التفسير ص ٣٧٣ فما بعدها وص ٣٧٦.

أحيانا من السجع أو من ضروب التمثيل والمجاز (١). وإذا أردنا أمثلة على بعض هذا الذى نذكره فلنقرأ مثلا الجمل التى يهاجم بها الكندى خصوم الفلسفة المتكسبين بعداوتها (٢)، أو لنقرأ هذا الدعاء الذى يتوجه به فيلسوفنا إلى الله طالبا منه التسديد والحفظ: « فنحن نسأل المطلع على سرائرنا ، والعالم اجتهدنا فى تثبيت الحجة على ربوبيته ، وإيضاح وحدانيته ، وذب المعاندين له الكافرين به عن ذلك بالحجج القائمة لكفرهم والهاتكة لسجوف فضائهم ، المخبرة عن عورات نحلهم المردية ، أن يحوطننا ومن سلك سبيلنا بحسن عزه الذى لا يرام ، وأن يلبسنا سراويل جنته الواقية . ويهب لنا نصرة غروب أسلحته النافذة ، والتأييد بعز قوته الغالبة ، حتى يبلغنا بذلك نهاية نيئتنا من نصرة الحق وتأييد الصدق ، ويبلغنا بذلك درجة من ارتضى نيته ، وقبل فعله ووهب له الملح والظفر على أضداده الكافرين نعمته والحائدين عن سبيل الحق المرتضاة عنده (٣) » أو لنقرأ أوائل كل الرسائل وأواخرها .

فأسلوبه جزل رصين ، قوى الألفاظ ، متين بناء الجمل ، موصول ما بينها وصلا منطقيا . وهو لا يخلو من سلاسة يستلذها لأديب الرزين الذى لا يرجح عنده رنين الألفاظ ولا العبارات التى تحرك الخيال على كمال بناء المعانى التى هى مجال القوة الفكرية . ولا شك أن أسلوب الكندى من هذا الوجه متأثر إلى أكبر حد بطبيعة الموضوع وبطبيعة الدراسة الفلسفية .

ولا يحق لنا — بحسب حالة معارفنا الحاضرة — أن نجعل كبير شأن لأسلوب الكتاب المسمى « أوثولوجيا أرسططاليس » أو « كتاب الربوبية » ، وهو الذى تحكى بعض المصادر القليلة أن الكندى فسر له أو أصلح ترجمته (٤) ؛ ذلك لأن إصلاح ترجمة كتاب لا يتجلى فيه أسلوب المصلح له بقدر ما يتجلى فيه أسلوب مترجمه ، هذا إلى أن الكندى لا يذكر هذا الكتاب لأرسطو ضمن الكتب التى أحصاها له ، وهو ما كان يحق لنا أن نفتنظره لو أن الكندى يعتبره لأرسطو

(١) راجع أوائل الرسائل وأواخرها ، وفيما يتعلق بالمجاز والتمثيل خاصة راجع رسالته فى دفع الأحزان وأول رسالته فى نسبة الأشكال الخمسة إلى الاسعاقسات من الجزء الثانى من هذه الرسائل

(٢) من ٢٠٣ إلى ٢٠٤ : (٣) من ٩٠٥ .

(٤) كتاب الفهرست مثلا من ٢٢٢ : .

فضلا عن تفسيره أو إصلاح ترجمته . وقد يجوز أن الكندي الذى أصلح ترجمة كتاب الربوبية كنديا غير فيلسوف العرب . ولكن لما كان الكندي فيلسوف العرب هو الأشهر ، فلا جرم أن يخطئ البعض فى نسبة أعمال غيره إليه ، نظراً لاشتراك الاسم وطغيان اسم الأشهر على من هو أقل شهرة — وهذا معروف فى التاريخ بوجه عام .

ولأنريد بهذا أن نقوم بما على اللغويين أن يقوموا به من دراسة هذه الرسائل من الوجهة اللغوية على تنوع نواحي هذه الدراسة ؛ فهذه رسائل الكندي أمامهم مثالا للنثر العربى الفلسفى فى أول عهده ، فليقوموا بما لسننا أهلا للقيام به . وفى هذه الرسائل التى نقدمها ما يكفى للحكم على أسلوب الكندي ويغنى عن ملاحظات كل من الأستاذين الفرنسيين لويس ماسينيون وإيتين جيلسون فيما يتعلق بغموض أسلوب الكندي (١) ، لأن هذه الملاحظات لم تعتمد على معرفة أسلوب الكندي فى اللغة العربية معرفة كافية .

منهج الكندي :

يقوم هذا المنهج (١) على تحديد المفاهيم بالفاظها الدالة عليها تحديدا دقيقا ، بحيث يتحرر المعنى تماما ، وفيلسوفنا لا يستعمل ألفاظا لا معنى لها . « لأن مالا معنى له فلا مطلوب فيه . والفلسفة إنما تعتمد على ما كان فيه مطلوب — فليس من شأن الفلسفة استعمال مالا مطلوب فيه » (٢) . ثانياً على ذكر المقدمات التى ربما كانت بديهية ثم إثباتها أحيانا على منهج رياضى استدلالى ، قطعاً لمكابرة من ينسكرك القضايا البينة بنفسها وسدًا لباب اللجاج من جانب أهل العناد ؛ يقول الكندي مثلاً : « إن الأشياء المألوفة ، أيها الأخ المحمود ! أخرى ما قدمت فى إيضاح مادعت الحاجة إلى إيضاحه ؛ ولأن كثيراً ممن صيرت له الأوائل المألوفة مقدمات إبراهيم ما عرضت الحاجة إلى إيضاحه تضطرم للجاجة والنكوص عن الحق إلى دفع الأشياء المألوفة المقدمة وإنكارها ومسألة البرهان على تصحيحها ، إذ كانت أسباب إيضاح مقالاتهم ، قدمنا من بسط القول وأوقعنا تحت الحس ما يظنه من عرض له ما ذكرنا . براهين أشياء مألوفة تكاد أن تكون عند

(١) راجع كتاب فيلسوف العرب وللعلم الأول من ٢٨ — ٣٠ .

(٢) أنظر من ١٢٤ .

الناس كلهم أو جلهم أو المحمودين منهم غير محتاجة إلى براهين، لتحسم أدواء الألفاظ وليكون السبيل إلى ما أحببت أن أوضحه لك قريبة سهلة المسالك غير ملتبسة المعالم فلنقدم الآن الشرائط الوضعية ولنبين معانيها التي نقصدها قصدها، لتلا يلزم أقاويلنا اللبس باشتباه الاسم^(١)

والكسندى يحرص على هذا لأنه يعتقد أن : « من لم يتخرج في صناعة الرياضيات ولم يتفقه المقاييس المنطقية ولم يقف آثار الطبيعة »^(٢) عرضه للظنون الخاطئة . وأوضح ما يتجلى منهج الكسندى ، من هذا الوجه ، في رسائله التي تكلم فيها عن وحدانية الله وتناهي جرم العالم وعن ماهية المتناهي واللامتناهي^(٣)، حيث نجده يحدد المفاهيم ويذكر بديهيات رياضية يثبتها مستعينا بالخطوط والحروف إثباتا هندسيا ، ويتخذ من ذلك أساسا لإثبات ما يريد إثباته .

وتغلب على الكسندى الطريقة الاستنباطية حتى إنه ليخيل إلى القارىء أنه بعيد عن الواقع المتعين ، يستعمل المفاهيم والقضايا والأقيسة في عالم فكري خالص .

وإذا كان الكسندى يريد أن يبدأ من نقطة واضحة وأن يسلك في النظر بعد ذلك على جادة الاستدلال المحكم المؤدى على نحو منطقي ضروري إلى النتيجة ، فإنه يوصى بأن يكون الباحث على علم بالغاية التي يقصد إليها، لكي تجتمع قوته في السلوك إليها وينحصر فكره فيها ولا يكتلها يثبط عزيمته في أثناء سلوكه، حيرة عن سمت الغرض . وإن الشعور بهذا الغرض والنفطن له هو انذى يحفظ تفكير الباحث من التشعب والاضطراب ، لأن « من قصد بفكرته وحركته نحو غرض مطلوبه على سمت لم يخطئه ، إذا دام حركته على ذلك السمت ، فأما من لم يعلم الغاية التي يقصد إليها لم يعلم إذا انتهى إليها ، فلم يتناول مطلوبه فيها »^(٤)

وتجلى طريقة الكسندى الاستنباطية في إهتمامه بتحديد الماهيات والعلم ومعرفة ، وذلك لكي تتيسر معرفة ما يعرض للماهيات من أحوال وما يصدر عن العمل من آثار فإذا أتقن الناظر مثلاً معرفة جوهر النفس وقواها استطاع أن

(١) أظن من ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) من ١٨٧ .

(٣) أظن من ١٨٦ إلى ٢٠٧ . وقارن من ١٢٧ — ١٢٨ و ١٠١ و ١٠٢

(٤) أظن من ٣٧٨ — ٣٧٩ .

يعرف ما هي النوم والرؤيا (١). وكذلك تساعد معرفة علّة الشيء على معرفة هذا الشيء أو ثبوت معرفته وأتمها (٢)، هذا إلى أن معرفة طبيعة الشيء تعين على معرفة فعله والعكس (٣). وفيلسوفنا كثيراً ما يذكر أن لكل رأى فلسفى مقدمات، قد تكون من علم آخر، ولا بد منها للبحث فيه، وهو يسميها «الأوائل»، ويبدأ دائماً بذكرها، لكي يكون الكلام بعد ذلك قائماً على أساس طبيعى ثابت (٤)، بل هو يقول إنه لا بد من الانتهاء إلى أوائل تكون أساساً للبرهان، لأن ما لا يُستتهى إلى علم أوائله فليس بمعلوم (٥).

وكثيراً ما نجد في رسائله — مثل أرسطو ومن جاء بعده من المتفلسفين من العرب ومن غير العرب — يحاول إثبات الرأى أو القضية بإثبات ما يترتب على القول بخلافهما من تناقض منطقي أو بإثبات بطلان جميع الاحتمالات الممكنة سوى الإحتمال الصحيح الوحيد الذى يبقى وحده بعد ذلك.

وبالجملة فإن منهج الكندى منطقي رياضى يدهش الإنسان من إتقانه فى ذلك العصر البعيد. أما فيما يتعلق بطريقة العرض فيه يريد، كما يقول، أن يعرض رأى من تقدمه على أقصد السبيل وأسهلها سلوكاً وأن يكمل بيان ما لم يستقصوا القول فيه، إعتقاداً منه أن الحق الكامل لم يصل إليه أحد وأنه يتكامل بالتدرج بفضل تضامن أجيال المفكرين (٦).

الكندى والمعتزلة.

[كان للكندى مقام كبير عند الخلفاء الذين أيدوا مذهب المعتزلة، ولكن لا نستطيع من أجل هذا وحده أن نقطع بأنه كان معتزلي المذهب لأن سمر مكانته ربما كان يرجع أيضاً إلى شرف نسبه وفضله فى العلم والحكمة؛ غير أننا نلاحظ أن الكندى قد ألف كتباً فى مسائل من أصول مذهب المعتزلة: فله، كما يذكر

(١) أنظر ص ٢٩٣ — ٢٩٥.

(٢) ص ٩٧، ١٠١.

(٣) أنظر رسالة فى أن طبعة الملك مخالفة لطابع العناصر الأربعة ورسائله فى المد والجزر، فى الجزء الثانى من هذه الرسائل.

(٤) أنظر مثلاً ص ٢٦٥ — ٢٦٦ و ص ٢٩٣ — ٢٩٤ مما يلى.

(٥) أنظر ص ١١١ — ١١٢.

(٦) ص ١٠٢ — ١٠٣.

المؤرخون ، كتاب في «التوحيد» بتفسيرات ورسالة وفي إفتراق الملل في التوحيد وأنهم يجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه . . ويذكر صاعد أن من كتبه «كتاب التوحيد» المعروف بضم الذهـب (٤) ، ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان ؛ وله بعد هذا كتاب في «أن أفعال الباري جل اسمه كلها عدل لا جور فيها» . . ونحن نعلم أن العدل والتوحيد هما الأصلان ٧ الكبيران عند المعتزلة . وإذا كان المعتزلة قد نهضوا للرد على جميع المخالفين للإسلام فإن الكندي قد شاركهم في ذلك . وله كتب في الرد على المثانية والثنوية والملحدية والنصاري ، وفي الرد على مذاهب بعض المتكلمين . هذا إلى تأليفه في الجزء الذي لا يتجزأ وفي الاستزاعة وزمان كونها وفي مسألة حالة الجسم في أول إبداعه : هل هو ساكن أو متحرك ، وخصوصا في إثبات النبوة للرسول بوجه عام — وكل هذه مسائل مما كان يعالجها المتكلمون في عصره لاسيما المعتزلة ، فلا بد أنه كان عنده من أنواع الاهتمام ومن الغايات في التأليف ما كان عندهم .

على أنه إذا كان ليس بين أيدينا حتى الآن شيء من كل هذه الكتب الوثيقة الصلة بمباحث المتكلمين ، فإن ما بين أيدينا من الرسائل يحوى بعض ما لا بد أنها كانت تحويه ؛ فالتوحيد مثلا ومسألة أن الجسم عند ابتداء خلقه كان متحركا موجودا في كتابه في الفلسفة الأولى ، والدفاع عن علوم النبوة وعن النبوة الحمديدية خاصة موجود في رسالته «في كمية كتب أرسطو» . وعندنا عبارات تدل على أن الكندي قد اتخذ رأيا في بعض المشكلات الكبرى التي كانت مستولية على اهتمام المتكلمين في عصره مثل مشكلة تنهاى الأشياء وضرورة إثبات هذا التناهي ، وبالتالي إثبات البداية في كل شيء سواء أكان جسما أو زمانا أو حركة ، وذلك لإمكان إثبات حدوث العالم ووجود إله قديم منزه عن صفات المحدثات . ولكي نفهم عبارة الكندي في هذا الباب لا بد من بعض التفصيل .

إذا كان المتكلمون جميعا متفقين على وجوب التناهي من حيث أول الأشياء وبدايتها — وهذا رأى طبيعى من وجهة نظر الدين بوجه عام — فإنهم اختلفوا في وجوب تنهاى الأشياء من حيث آخرها ومن حيث استمرار وجودها في الزمان المستقبل .

فأما جهنم بن صفوان^(١) فإنه ذهب إلى وجوب فنا كل شيء حتى الجنة والنار ومن فيهما ، بحيث يبقى الله وحده بعد زوال العالم كما كان وحده قبل خلق العالم : وجهنم يرى وجوب ذلك وأنه هو معنى الآية القرآنية : « هو الأول والآخر » (٢) .

وأما الإسكافي والنظام فيذهبان إلى أن المحدثات - العالم أو الحركة أو الزمان - وإن كان لها بحكم الضرورة والندليل العقلي بداية فيه لا يتحتم أن تكون لها نهاية ؛ لأن هذا رهن بمشيئة الله ، فهو إن شاء أبغها بقاء الأبد ، يقول الإسكافي مثلاً : إنما تبدأ الأشياء وتُسأنف من أولها لا من أواخرها ؛ فلو لم يكن لها أول تبدأ منه لأشياء قبله ، استحال وقوع شيء منها ؛ وفي صحة وجودها ما يدل على أن لها أولاً ابتدئت منه . وإذا كان المبتدئ لها من لا يجوز عليه التغير ، جاز أن يديمها أبداً ولا يقضها . . . ويقول : « في إيجاب حركة قبل حركة لا إلى أول إيجاب أن الفاعل لم يسبق فعله ولم يكن قبله ، وهذا محال . وليس في إيجاب أن فعلاً بعد فعل لا إلى آخر إيجاب أن الفاعل لم يتقدم فعله ولم يكن قبله » .

وأما أبو الهذيل العلاف فقد كان يرى أن المحدثات يجب أن تنتهي من آخرها كما أنها متناهية من أولها ؛ لأنه لو أمكن أن تكون لا متناهية من آخرها ، لما كان هناك ما يمنع أن تكون لا متناهية من أولها ، وكما يستحيل في الماضي دورات لا نهاية لها فكذلك في المستقبل . وتنتهي المحدثات — إلى جانب أدلة عقلية معروفة عن أبي الهذيل — هو عند هذا المفكر نتيجة دليل استنباطي نظري يصوغه أبو الهذيل على الوجه التالي : « وجدت المحدثات ذات أبعاد ؛ وما كان كذلك فواجب أن يكون له كلٌ وجميع . ولو جاز أن تكون أبعاد لا كل لها ، جاز أن يكون كلٌ وجميع ليس بنى أبعاد . فلما كان هذا محالاً ، كان الأول مثله . ولذلك ذهب أبو الهذيل إلى أن هذا العالم لا بد أن يرد عليه في اليوم الآخر سكون دائم ، بعد اجتماع الآلام والسعادات في أهل الآخرة » (٣) . والذي دعا

(١) توفي عام ١٢٨ هـ — ٧٤٥ م .

(٢) سورة الحديد (٥٧) آية ٣ .

(٣) أنظر في هذه النصوص كلها كتاب الانتصار للخطاط مثلاً ص ٩ — ١٣ وكتاب التهاوت

للفزالي ص ٨٠ من طبعة بيروت .

أبا الهذيل إلى هذا الرأي هو حرصه على إمكان إقامة الدليل على وجود الله الواحد القديم ورغبته في تحاشي كل مامن شأنه أن يشترك مع الذات الإلهية في صفة اللاتناهي . وذلك أن الأشياء يجب أن تكون متناهية ، لها — كما يقول أبو الهذيل — « كل وجميع وغاية » يشملها العلم بها والقدرة عليها . لكي يقوم الفرق بين الحادث والقديم ؛ لأنه لما كان القديم لامتناهيا لا يجري عليه حكم « البعض » و « الكل » ، وجب أن تكون الحوادث متناهية ذات غاية ونهاية وكل وجميع .

وللكندي عبارة مقتبسة على حدة في هذا المخطوط الذي بين أيدينا ، دون ذكر موضعها من تأليفه . وهي : « ليس كل ماله أول فله آخر ، كالعديد له أول ولا آخر له ، وكذلك الزمان له أول ولا آخر له . فكل [ذى] آخر فذو نهاية وليس كل ذى نهاية فله آخر » (١) [والكندي مع قوله يحدث العالم وذكره الأدلة القاطعة على ذلك يجوز من الناحية النظرية إمكان بقائه إلى الأبد ، إذا اقتضت الإرادة الإلهية ذلك ؛ وهو يصرح في كثير من المواضع بأن لهذا العالم مدة مقسومة له ، تحددها الإرادة الإلهية (٢) .

على أن الغزالي حجة الإسلام ، إذ ينكر قدم العالم إنكاراً قاطعاً ويضع كل قوته النظرية في إبطال القدم ، لا يحجل أبدية العالم . وهو يذكر الرأي المشهور لأبي الهذيل في ضرورة أن يكون لهذا العالم آخر ، فيرفض رأي أبي الهذيل ، ويقول : « ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول » ، وهو يرى أن ما يذهب إليه أبو الهذيل من أنه « كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل ، رأى فاسد ، لأن كل المستقبل — كما يقول الغزالي — لا يدخل قط في الوجود ، لا متلاحقاً ولا متساوقاً ؛ والماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وإن لم يكن متساوقاً (٣) وعلى هذا الأساس لا يستحيل في نظر الغزالي من حيث العقل أن يبق العالم بقاء الأبد ، بل يجوز أن يبقه الله وأن يفنيه والمعول في معرفة ذلك على الشرع الذي يخبر بوقوع أحد قسمي الممكن لأعلى العقل النظرى ، لأن الأمرين بالنسبة للعقل سيان .

(١) ورقة ص ٥

(٢) مثلاً ص ٢٣١ ، ٢٤٧ .

(٣) التهامت ص ٨٠ .

وهكذا نجد أن الكندي قد اتخذ موقفاً في مشكلة قد عالجها معاصروه من المعتزلة، ورأيه هو رأي بعض المعتزلة ورأي الغزالي. وما كان ليدعوه — وهو الفيلسوف الذي يعرف أرسطو ومذهبه حق المعرفة — إلى هذا الرأي إلا تمسكه بما تمسك به مفكرو عصره من آراء نظرية وأصول عقلية، هي أساس للعقيدة الإسلامية وللعقائد التي جاءت بها الأديان الموحى بها.

ولا تخلو رسائل الكندي من ذكر أمثلة مما كان يذكر عند معالجة مشكلات علم الكلام في عصره؛ فمن ذلك مثلاً ما يذكره في رسالته « في العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ». يقول الكندي :

« والعلة الفاعلة إما أن تكون قريبة وإما أن تكون بعيدة . أما العلة الفاعلة البعيدة فكأراعى بسهم حيوانا ، فقتله ؛ فالراعى بالسهم هو علة قتل المقتول البعيدة ، والسهم هو علة المقتول القريبة ؛ فإن الراعى فعل حفز السهم ، قصداً لقتل المقتول ، والسهم فعلاً قتل الحى بجرحه إياه وقبول الحى من السهم أثراً بالماسية (١) ونحن نعلم أن المثال الذى يذكره الكندي هنا كثيراً ما يرد فى أبحاث المعتزلة عند معالجتهم مسألة الأسباب والمسببات ، وهو المسمى عندهم بالتولد ، أعنى نشوء فعل عن فعل آخر .

ولا تخلو رسائل الكندي من أفكار أخرى تشبه ما عند المعتزلة بحسب طريقتهم فى التعبير ، مثل فكرة الأصلح ؛ غير أن الكندي يطبقها على نظام الكون فى مجلتهم وتفصيله (٢)

ولو تأملنا ، بعد هذا كله ، نزعة الكندي العقلية الفلسفية فى فهمه لآيات القرآن واجتهاده فى تفسيرها على « مقاييس عقلية » — كما يقول — ثم رأينا نزعته المتطرفة إلى التنزيه المطلق فيما يتعلق بالذات الإلهية — كما تتجلى فى كتابه فى الفلسفة الأولى (٣) وإلى التفكير العلمى الإيجابى — كما يتجلى ذلك فى رسالته « فى الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد » مثلاً ، لوجدنا أن تفكيره يتحرك فى التيار المعتزلى الكبير فى عصره دون أن يفقد هذا التفكير طابعه الفلسفى القوى وشخصيته المميزة وروحه الخاصة .

(١) ص ٢١٩ مما يلى .

(٢) أنظر مثلاً ص ٢١٦ ، ٢٣٦ — ٢٣٧ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ مما يلى .

(٣) ص ١٦٠ — ١٦٢ مما يلى .

فلسفة الكندي

مصادرها ومادتها :

[خرجت الفلسفة الإسلامية إلى الوجود من الاتصال بين الإسلام والنزعات الفكرية الإسلامية وبين ثمرات الفكر الفلسفي الأجنبي ومناهج العقل الفلسفي الأجنبي ، خصوصا اليوناني] وإذا كان هذا هو الحكم الإجمالي الذي يمكن للباحث أن يفصل في داخل حدوده كثيراً من العوامل الثانوية التي أثرت في نشأة الفلسفة الإسلامية ، فإن من أعسر مشكلات الدراسات الإسلامية مشكلة التحديد الدقيق لمصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين . وهذا يرجع من جهة إلى غموض عناصر الحياة العقلية في البيئة التي انتشر عليها الإسلام ومن جهة أخرى إلى عدم تميز تياراتها الفكرية . فأما من حيث النقطة الأولى فإنه لا يوجد بين يدي الباحث الحديث مراجع ولا تفاصيل كافية ، وأما من حيث النقطة الثانية فليس عنده معرفة دقيقة بأصناف المفكرين : وأخيراً ليس بين يديه مما كتبه الإسلاميون من الناحيتين إلا مراجع كتبت في عصر متأخر ، وكل ما فيها لا يتجاوز مرتبة المأثور الموروث الذي مضت عليه على هذه الحالة مدة طويلة قبل أن يدون. هذا إلى أن مؤلفي هذه المراجع كتبوا متأثرين من حيث العبارة ومن حيث بعض الآراء والمفاهيم والاصطلاحات بما كانت عليه الأحوال الفكرية في عصرهم .

وبالرغم من أنه يجب على الباحث المنصف أن يسجل للوفين الإسلاميين صدقهم في الرواية وتحريمهم بقايا المراجع القديمة والاعتماد على الحفاظ العدول من أهل كل فن ونحلة دينية أو فلسفية . كما يجب أن يسجل لهم عدالتهم في نقل آراء المخالفين من إسلاميين وغير إسلاميين مع الجري في ذلك على الأصول التي تحروها في نقل علومهم الخاصة ، من عناية بذكر السند والأشخاص الذين يمثلونه ، فإن من العسير أن نهتدي إلى معرفة كل تفاصيل آراء القدماء التي كانت في الرقعة التي امتدت عليها دولة الإسلام ، وخصوصاً أن هذه الآراء قديمة العهد جداً وتعرضت

في أثناء تاريخها الطويل لتأثير الديانات الشرقية ، كما أثرت هي في هذه الديانات ، ثم تعرضت لتأثير الفلسفة اليونانية وظهرت خصائصها في عرض أصحابها لهذه الفلسفة ، ونشأ عن ذلك حضارة روحية وعقلية مختلطة العناصر غامضة في اختلاطها ، تمثلها فرق يحيط بها الغموض أيضا . وهي إما فرق ذات طابع ديني غالب قبل النصرانية وبعدها . اتخذت آراء ومفاهيم فلسفية جعلتها مادة ورباطا في بناء تصورها للإله والكون والحياة الإنسانية . وإما فرق ذات طابع فلسفي ما . اتخذت آراء ومفاهيم دينية لتحافظ بذلك على كيانهما بين الأديان .

ومهما كانت الصعوبة التي أمامنا فلا بد للباحث من محاولة تجلية مصادر النزعات الفلسفية عند المسلمين ، خصوصاً مظهرها عند المتكلمين الجدليين المتفلسفين وعند الفلاسفة بالمعنى الخاص لهذه الكلمة . أما تأثير الإسلام نفسه من حيث البواعث أو المادة أو المشكلات أو الحلول التي قدمها للفكر فهو واضح جداً عند الباحث الناقد النظر .

ولا يصح عند البحث عن مصادر التفكير الفلسفي في الإسلام أن يعتمد الإنسان على التخمين أو الافتراض ، ولا أن ينجح إلى الإغراض في ترجيحه لجانب معين أو في حكمه بحسب آرائه الخاصة ، ولأن بتأثر بطريقته العادية في تصور الأشياء ، بل يجب عليه أولاً وقبل كل شيء أن يعتمد على الوقائع الثابتة والنصوص الصحيحة والشواهد التي هي أجدر ما تكون بالثقة .

وإن يان مصادر فلسفة الكندي ومادتها . والكندي أعظم مفكرى عصره المتفلسفين وأكبرهم تنوعاً في المعارف . كفيلاً بإلقاء نور على نشأة التفلسف الإسلامي في ناحيته الكلامية والفلسفية الخالصة .

أما الناحية الكلامية فما لا شك فيه أن منشأها الأول كان حول الدين سواء في صورة محاولة التعمق في فهم نصوص القرآن والحديث وتجلية ما فيها من أحكام ومفاهيم أو في صورة وضع لما نشأ عن ذلك من مشكلات أو في صورة تحديد لبعض المفاهيم الاعتقادية أو الشرعية القانونية . وهذا قد وقع من أول الأمر بدليل السؤال عن ماهية الله والبحث في العلاقة بين المشيئة والفعل الإلهيين والمشيئة والفعل الإنسانيين — وهو البحث المعروف باسم الكلام في القدر — وبدليل السؤال عن بعض الماهيات وعلل الظواهر الطبيعية

المتشابهة

والكونية ، وذلك منذ عهد النبي نفسه وفي أثناء القرن الأول الهجري ، في عهد الدولة العربية الخالصة . ونستطيع أن نفهم بعد هذا سبب البحث في بعض المفاهيم الاعتقادية مثل الإيمان والكفر ، والشرعية مثل الطاعة والمعصية ، وفي معنى المؤمن والكافر والعاصي وموقف كل منهم من الوجهة الدينية والاجتماعية القانونية ، وفيما تفرع عن ذلك من مسائل دقيقة وذلك منذ الحرب الأهلية الأولى التي تكونت حولها الفرق الأولى أيضا ، كما نستطيع أن نفهم أخيرا السبب في أن الخلاف الأكبر بين نزعات الفرق الكبرى كان يرجع إلى طريقة كل فرقة في فهم النصوص ، بما أدى إلى نشأة طائفة السلفية من بين الفقهاء غالبا إلى جانب فرقة المعتزلة ثم نشأة فرقة الأشاعرة بعد ذلك .

ولم يكن هناك محيص عن البحث النظري بين المسلمين لأن القرآن نفسه يوجب النظر العقلي ، وهو بثروته الهائلة من الناحية الدينية الروحية والفكرية الفلسفية والإنسانية العميقة — وهي ثروة تفوق بما لا يقاس كل ما يوجد في الكتب المقدسة السابقة من حيث نوعها وتركيزها واتجاهها نحو الموضوع مباشرة — وخصوصا بما ينبه عليه من آثار الخلق على تنوعه ، من مظاهر الطبيعة الكبرى ومظاهر نظام الكائنات الحية كلها خصوصا الإنسان ، يستحث العقل على التفكير استحثا شديدا — هذا إلى أن القرآن بكلامه عن الخالق والخلق من وجهات نظر متنوعة يجعل البحث النظري ضرورة دينية وفلسفية معا . والإسلام في إقامة الدليل على صحة أصوله وفي الدفاع عنها وفي التنبيه على مافي مذاهب المخالفين من ضعف يعول على النظر العقلي وعلى الدليل والبرهان لاعلى الاخبار والمعجزات .

وقد انبعثت عقول المسلمين واتجهت همهم من أول الأمر إلى البحث الديني ، بل إلى معرفة آراء الأمم الأخرى من الناحيتين الإنسانية والعقلية ، ولذلك نجد معاوية الأول يختار من يقرأ له أخبار الأمم وتاريخ الرجال وآراءهم وأعمالهم ، ونجد خالد بن يزيد الأموي المتوفى عام ٨٥ هجرية يختار من يترجم له كتب الكيمياء والفلسفة ، ونجده يعني بذلك وبعلم الحكمة حتى يسمى «حكيم آل مروان» . غير أن العرب كانوا في دولتهم أقلية من حيث العدد لا من حيث السلطان السياسي أو الروحي . فقد دخلت في الإسلام أمم بأكملها . من كل مذهب ديني أو فلسفي

سابق ، وبذلك اشتملت الدولة العربية الإسلامية على ثقافات معقدة متداخلة قد تشكلت عند كل طائفة في صورة خاصة . ولكن نظراً لسرعة اندفاع الإسلام في انتشاره وسرعة قيام دولة له وطيدة الأركان ، ونظراً لقوة الدين الجديد وثروته الكبيرة التي ملأت عقول متبعيه من مختلفي الأمم على نحو مفاجئ ، وأخيراً نظراً لبساطة أصول الدين الجديد ووضوحها بالنسبة للنحل والآراء السابقة بما كان فيها من اضطراب مصدره الخلاف وكثرة الجدال حول آراء غير واضحة ، فإنه لم يمكن أن تبدأ آثار العقلية الأجنبية في الظهور إلا بعد حين ، وذلك في أثناء عملية تمثيل الدين الجديد وعملية مراجعة وتصفية للنحل والآراء التي كان عليها المسلمون من غير العرب . فلما بدأ هؤلاء يشتركون في البحث الديني النظري ظهرت نزعات وآراء جديدة ، وظهرت مشكلات لم يسبق بها عهد وحلت مشكلات قديمة على نحو جديد وتغذت بمادة جديدة . هذا ما حدث في النصف الثاني من القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، من تفصيل البحث في حرية الإرادة وبداية البحث في مسألة الصفات الإلهية وفي مصادر المعرفة الدينية .

حتى إذا قامت دولة العباسيين واتسعت الروح الإنسانية وروح الدولة الإسلامية نفسها من طريق مطالبة غير العرب بالرجوع إلى القواعد الديمقراطية للإسلام الأول ، عند ذلك ظهرت نزعات أخرى تجلت في الاتجاه العقلي وفي حرية البحث وتنوعه إلى حد عودة بعض الآراء القديمة إلى الظهور وبداية الأفكار الإلحادية . فلما ترجمت آثار الفسك الإلحادي ، خصوصاً اليوناني فتمتحت أمام المفكرين آفاق واسعة وظهرت مادة كبيرة لصوغ المشكلات وحلها وازدهر علم الكلام النظري على يد المعتزلة . وإذا صرفنا النظر عن مذاهب أفراد من المتطرفين الذين لا يخلو منهم عصر والذين لا يمثلون إلا نزعاتهم الخاصة ، أو عن مذاهب بعض من ألبسوا آراءهم الدينية والفلسفية السابقة ثوب الإسلام أو ألبسوا الإسلام ثوبها ، سواء في ميدان العقائد أو في غيره ، كبدأ الإسلام ومحاولة لتشويشه وتفكيك بنيانه من الداخل ، أو أخيراً عن مذاهب فرق تكاد تكون هي المذاهب القديمة غير الإسلامية ، وجدنا أن كل أهل النظر من متكلمي الإسلام الذين يستحقون هذا الاسم يمثلون أصول الإسلام بحسب تصوُّر له ، يتراوح بين قبول

النصوص على ظاهرها أو تأييد ذلك بالأدلة الجدلية وبين تأويلها بحسب أصول عقلية فلسفية .

ومن هذا كله يتجلى أن من الواجب على كل من يدرس تاريخ الفكر الإسلامى أن يفرق بين الإسلام وبين آراء أحدثت فيه لامت له بصلة ، وأن يبحث عن الاتجاه الإسلامى فى صورته الأصلية أو المكتسبة من تمثيل الفكر الأجنبى تمثيلاً سليماً ويميزه عن غيره من الاتجاهات ، وأن يفرق فى الوقت نفسه بين المادة والبواعث الإسلامية وبين المادة والبواعث غير الإسلامية ، وأن يميز أخيراً بين مدلول الألفاظ التى استعملها المسلمون ومدلولات الألفاظ المقابلة لها عند غيرهم لأن معظم مدلولات الاصطلاحات الفلسفية فى ناحية الآلهيات ليست هى المدلولات الأجنبية

وإذا كان من البين أن أكبر مصدرين للفلسفة الإسلامية هما الإسلام والفلسفة اليونانية فى صورتها الكلاسيكية أو المتأخرة ، من حيث إن هذه الفلسفة قدمت للمفكرين الإسلاميين مادة لبناء آرائهم وألفاظاً لبعض المفاهيم الإسلامية ، فإن نصيب بقية المذاهب الدينية والفلسفية الكثيرة ليس سهل التعديد ، وهو حثيث على كل حال .

وأهم ما يجب أن يتجه إليه الباحث فى هذا الباب هو بيان مصادر النزعات الفلسفية عند المعتزلة وعند الكندى المعاصر للمعتزلة وأول فلاسفة الإسلام . ونقول : النزعات لأن المفكرين الإسلاميين الذين يستحقون هذا الاسم أياً كانوا لم ينقلوا عن غيرهم نقلاً ، بل هم كان بين أيديهم مادة دينية غزيرة مصدرها الإسلام ، وهم تعلموا آراء غيرهم وتمثلوها على نحو خاص واستعملوها فى إنشاء وجهة نظرهم التى يتميزون بها . ووضعوها فى صورة جديدة ، وأدخلوها فى نظام جديد ، ووجهوها وجهات جديدة ، وفصلوها وأكلوها بحسب أصول حياتهم الروحية والعقلية وبحسب ما تكون فى البيئة العقلية الإسلامية من أنواع الاهتمام وما أدت إليه من مشكلات وحلول لها . ومهما قرب المفكرون الإسلاميون من ظاهر النصوص أو بعدوا ، ومهما كانت الأصول التى حكموها عند بناء مذاهبهم سواء كان العقل عند المعتزلة أو نظريات فلسفية أجنبية عند فلاسفة الإسلام جعلوها أساساً ، فإن ذلك لا يبطعن فى أن شخصيتهم إسلامية . لأن الإسلام فى جوهره دين عقل ونظر واستدلال وبرهان ، وهو لا يقلل من شأن المعتزلة فى استحقاقهم النصيب الأكبر من الدفاع

مستحب

عن الإسلام من عصر من أخرج العصور ، تأمرت فيه كثير من الفرق الدينية وشبه الدينية على إضعافه ، كما أنه لا يقلل من قيمة مجهودات الفلاسفة الإسلاميين في التوفيق بين الدين والفلسفة . وأخيراً فهما بدا من شبه بين آراء مفكرى الإسلام وآراء غيرهم من سبقهم أو عاصرهم فإن آراء الإسلاميين لها طابعها الخاص ولها مكانها في نظام واسع . بحيث لا يصح النظر إليها منعزلة بل من حيث صورتها الخاصة وعلاقتها بغيرها ووظيفتها في جملة البناء الفكرى عند أصحابها . ويجب على الباحث أن يراعى ذلك لأنه ليس في تاريخ الفكر الصحيح تقليد . فلا يوجد في التاريخ فيلسوف أرسطوطاليسى خالص ولا فيلسوف أفلاطونى خالص ، والفكرة الفلسفية عند ما تنتقل إلى بيئة ثقافية أخرى وتدخل في نظام فكرى جديد تتغير من وجوه شتى ، وهى في هذه الحال ليست ملكاً لأهلها الأولين . بل ملكاً لأصحابها الجدد الذين اتخذوا منها نقطة بداية لنزعات جديدة تناسب روحهم وجملة تفكيرهم الفلسفى

بيئتنا في غير هذا الموضوع^(١) أن كبار المعتزلة وأن من أتى بهم من خلفاء بنى العباس من دم عربى مختلط بأعجمى ، وأنهم كانوا أسرع مفكرى عصرهم قبولاً للثقافات الأجنبية . كما كان الخلفاء الذين أيدهم وقربوهم أكبر من حمى الفكر الفلسفى الأجنبى فى الإسلام ، وأشرنا إلى أن مذاهب المعتزلة الغربية التى لا تتفق أحياناً مع الأساس الذى تقوم عليه الشرائع النبوية جملة هى من وجه ما أشبه برد فعل للعقل الأجنبى والثقافات الفلسفية الأجنبية فى داخل الحياة الروحية للمسلمين وأن بعض آراء المعتزلة له صلة بآراء معروفة عند غير المسلمين من قبل^(٢) وقد تنبه مؤرخو المقالات من المسلمين كالأشعرى والبغدادى والشهرستانى إلى الآراء الأجنبية التى دخلت كإداة أو كنزعات فى تفكير المعتزلة ، ولكن هؤلاء المؤرخين نظراً لفزعهم من دخول هذه العناصر فى الحياة الفكرية للمسلمين ونظراً لخوفهم من كل فكرة مستحدثة ، أنكروا كل جديد حتى ما كان ثمرة للعقلية الإسلامية نفسها ، وحاولوا أن يبينوا له أصلاً أجنبياً ما . وقد تنبه

(١) راجع كتابنا عن إبراهيم النظام ص ١٢ — ١٣ ، هامش رقم ٥

(٢) نفس المصدر ص ٢٨ ، ٢٦ — ٢٧ ، هامش ٨٦ — ٨٩ ، ٩٧

المستشرقون إلى ما تنبه إليه المؤلفون الإسلاميون ، ولكنهم بدافع آخر بالغوا هم من جانبهم أيضا في إنكار طرافة التفكير الإسلامى وفى القياس أصل أجنبي لكل آراء المفكرين الإسلاميين . وليس هذا بغريب من جانب المستشرقين لأنهم يلتزمون أصلا أجنديا للإسلام نفسه . ولا شك أن فى صنيع الفريقين خطأ وإفراطا ، ذلك أن كثيرا من الآراء الفلسفية التى ذهب إليها المفكرون الإسلاميون لها أصل إسلامى بل قرآنى ، وقد أوحى بها الإسلام نفسه إلى جانب الفيلسوف الأجنبى . ولما صيغت هذه الآراء حملت طابعا من مصدرها المختلفين . وقد كتب الكثير من حيث الجملة والتفاصيل عن مصدر الفيلسوف الإسلامى . وأحب أن أشير هنا إلى ناحية أعتقد أنها لم تلق حتى الآن عناية كافية من حيث كونها مصدرا أعطى المعتزلة والسكندى أيضا بعض النزعات الفلسفية . وهذه الناحية هى مذاهب الحرنانيين السكندانيين والصابئة وسيكون كلامنا عن ذلك مستندا إلى مؤلفات الإسلاميين ، لأن ذلك أمعن فى الدلالة على ما نريد أن ننبه عليه .

حاول أحد المستشرقين المتعمقين أن يبين تأثير مذاهب الحرنانيين فى المذهب الطبيعى عند الرازى الطبيب ، محمد بن زكريا (١) . أما تأثير الصابئة فهو الذى نريد أن نلفت النظر إليه .

ورد ذكر الصابئين فى القرآن (٢) كفرقة دينية إلى جانب اليهود والنصارى ، لها عملها وحسابها عليه . وقد عوملوا من أول الأمر معاملة أهل الكتاب ، لأنهم كان لهم شبهة كتاب . ولا يمكن أن يتمتعوا بهذه المعاملة وأن يبقى لهم كيانهم ونظام حياتهم الدينية وراثتهم الروحية من غير أن يكون لذلك أساس مقبول فى نظر الإسلام .

ويذكر ابن النديم (٣) رؤساء الصابئة ومدة رئاسة كل منهم منذ أيام عبد الملك ابن مروان . أى منذ أواسط العصر الأموى حتى عهد ابن النديم نفسه فى النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى . وقد ترجمت كتبهم الدينية كما ترجم

(١) راجع كتاب مذهب القدر عند المسلمين ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ من ٦٠ فبا بعدها .

(٢) سورة ٢ (البقرة) آية ٦١ ، سورة ٥ (الأئدة) آية ٦٩ .

(٣) المهرست ص ٣٢٦

غيرها من الكتب المقدسة منذ عهد أوائل العباسيين^(١). وكانوا فرقا كثيرة. ويذكر الكندي أنه قرأ لهم كتابا في التوحيد ينسبونه إلى «هرمس» وأنه يعتبر هذا الكتاب «على غاية من التقانة في التوحيد» لا يجد الفيلسوف إذا أعجب نفسه مندوحة عن مقالاته والقول بها^(٢). ويعرف ابن النديم كتابا لهم ترجم إلى العربية، وفيه مذاهم وصلواتهم، وهو يقول عن الخنفاء إنهم «هم الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام وحملوا الصحف التي أنزلها الله عليه». وأكثر من هذا أن البيروني^(٣)، وهو المؤرخ الناقد، يعرف هؤلاء الصابئة الحرائيين، ويذكر زعم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم، ثم يقول: «ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله، وينزهونه عن القبائح ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها، ويعظمون الأنوار»؛ ثم يذكر أنه كانت لهم أصنام وهياكل، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأصنامها كانت لهم، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون، معظمهم فلاسفة. ونحن نجد من أحكامهم، بحسب حكاية البيروني وحكاية ابن النديم، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين، كما نجد في ديانتهم بحسب تفصيل ابن النديم من يجا غربا من التوحيد والعبادات التي تشبه عبادات اليهود والمسلمين ومن التنزيه ومن عناصر خرافية فيها تنجيم وسحر وتعظيم للجن والشياطين والكواكب، بوسطونها باعتبارها آلهة دنيا بينهم وبين الله ويقربون لها القرابين حتى الإنسانية منها، ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات. والمهم هو أن البيروني على تمحيصه لما يذكر بحسب المنهج التاريخي الصحيح لا يجد حرجا في أن يذكر قول من زعم أنهم هم الخنفاء والحنفية لا الصابئة بالحقيقة، وأن مذهبهم يشتمل على التوحيد، لأنهم كما يحكى ابن النديم قد أجمعوا على أن «العالم علة لم يزل، واحدا لا يتسكث ولا تلحقه صفة شيء من المعنويات، كلّف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته، وأوضح لهم السبيل وبعث رسلا للدلالة وتثيتا للحجة، وأمرهم أن يدعوا إلى رضوانه ويحذروا من غضبه،

(٢) نفس المصدر من ٢٢٠.

(١) نفس المصدر من ٢١-٢٢.

(٣) الآثار الباقية من ٢٠٤-٢٠٦.

ووعدوا من أطاع نعيمًا لا يزول وأوعدوا من عصى عذابًا واقتصاصًا بقدر استحقاقه ثم ينقطع (١) .

ويذكر قولهم إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خبر موجب . وفي مذهبهم إلى جانب التوحيد التزيمى كثير من العناصر الفلسفية المأخوذة عن أرسطو في الطبيعة والنفس والإلهيات .

ويظهر أن الصابئة لم يكونوا مجرد طائفة دينية فلسفية منعزلة ، بل كان بينهم وبين « الحنفاء » منازعات كبيرة . ذكر تفاصيلها الشهرستاني في كتاب الملل والنحل (٢) . وهو يعرض مذاهب الصبوة في مقابل مذهب الحنفية . ويمكن تلخيص الخلاف في أن الصابئة يقولون ببعض الأنبياء المتقدمين دون بعض ، فلا يقولون بالنبوة الإسلامية مثلاً ، وأنهم « أصحاب الروحانيات » يقولون بخالق حكيم متعال لا تحيط بجلاله المعرفة الإنسانية وبكائنات روحانية مقدسة مبرأة عن أحكام الجسمية وعن التغير الزمانى والمكانى . عملها وسعادتها التسبيح والتمجيد لله الذى تستمد منه قوتها ، وهى عندهم بعد ذلك علل متوسطة فى الفعل والإيجاد فى هذا العالم ، وهى التى تحدث الحركة المؤدية إلى انفعال العناصر وتركيباتها وامتزاجاتها وإلى القوى الجسمانية التى تلحقها النفوس النباتية والحيوانية . وهذه الكائنات الروحانية عندهم مبدعة لا من شئ . لا من مادة ولا هولى . وكلها جوهر واحد . على سنخ واحد . وجواهرها أنوار ويستطيع الإنسان بتطهير النفس بالرياضات والعبادات ونحوها ، أن يلحق بالروحانيات كسباً واجتهاداً وأن يتقرب بهم إلى الله ويسألهم ما يريد منه . وأما الحنفاء فهم المتعلقون برسالات الأنبياء الذين هم بشر ذوو أرواح قدسية مطهرة ، مهمتها إفاضة الخير وتعليم بنى آدم وتهذيبهم وتركيب نفوسهم والسمو بها إلى الله .

والمناظرات بين الفريقين — كما يحكيها الشهرستاني طويلاً جداً ومملوءة بالعناصر والمفاهيم الدينية والفلسفية على أساس وجهات نظر شتى . ومن نقطتها الأساسية المفاضلة بين الملك والنبي . ويؤخذ من عرض الشهرستاني أن الحنفاء هم أصحاب الشرائع النبوية . وأن رأسهم هو إبراهيم عليه السلام ، وأنهم

(١) الفرست. ص ٣١٨

(٢) ص ٢٠٢ فابدها .

هم المسلمون ، على حين أن الصابئة هم الذين يشير إليهم القرآن ، وهم منكرو
الرسالات البشرية والهدى الإلهى بالوساطة النبوية ومنكرو الوحي والكلام
الإلهى — فشريعتهم عقلية روحانية ، وهم ينسبونها إلى شخصيات فلسفية دينية
مثل هرمس وغيره وبالرغم من أنه يجب على الباحث عند الاعتماد على
الشهرستانى أن يحترس من أن يعتبر نص كلامه تعبيراً صادقاً دقيقاً عن آراء
المتقدمين — لأن هذا العالم ، على علو كعبه فى العلم بمقالات المتقدمين وتاريخها ،
كتب فى عصر متأخر كانت فيه الآراء قد استقرت وتحددت ، فأخذت العبارة عنها
صورة تكاد تكون ثابتة — فإن ما فى كلامه عن الصابئة من آراء وعبارات
تشبه ما عند المعتزلة فيما يتعلق بأول واجب على الإنسان مثلاً وما عند الكندى
فيما يتعلق بالعلاقة بين العالم العلوى والسفلى ، لابد أن يكون له أصل ، لعله كان
فى البيئة العقلية عند المفكرين الإسلاميين أحد مصادر تفكيرهم . وكثير من
آراء الصابئة كأنه قد عدل عند المعتزلة وعند الكندى وهذب بما يتفق مع
مقتضيات الفكر فى عصرهم . وبعد هذا فإذا صح أن الكندى الذى يعجب
بكتابهم فى التوحيد هو الكندى الفيلسوف وهو ما نرجحه — فإن تراث
الصابئة الدينى والفلسفى ، الذى ظل كبار علماء المسلمين يؤرخونه قروناً طويلة
وبلغ من الأهمية أن يسجله الشهرستانى ، جدير بدراسة خاصة ، لأن هذه
الدراسة كفيلة من الناحية التاريخية بأن تتيح بياناً لمادة كانت موجودة تحت
نظر متفلسفة الإسلام ، ولأنه لا شك أن كثيراً من الصابئة دخلوا فى الإسلام
بمعارفهم وعقولهم . مما لا بد أن أثره قد ظهر فى الوقت المناسب ، وأخيراً لأن
علماء الحرائين مثل ثابت بن قرة الحرانى المتوفى سنة ٢٨٨ هـ وابنه سنان بن ثابت
وغيرهم من كبار العلماء بالطب والحكمة قد اشتركوا فى الحياة العلمية الإسلامية
منذ أيام المعتضد وصارت لهم رئاسة . وهذا ان يضرب الحق فى شيء . لأن الحق
بين ولأن علماء الإسلام دأبوا على الإنصاف فى تأريخهم لآرائهم وآراء مخالفيهم ،
فقرروا الحق فيما بينهم ورددوا الباطل إلى أصوله الأجنبية . وقرروا الحق
والباطل عند خصومهم دون تعصب أو هوى أو احتكام لغير العقل والواقع
الثابت .

ومن الجائز أن يكون هؤلاء الصابئة أتباع ديانة قديمة قد اختلطت بالفلسفة.

ولعل نخلتهم توحيد قديم يرجع إلى إبراهيم ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة وبعض مظاهر الوثنية الأصلية التي حاربها إبراهيم ، ثم تغذى بعد فتح الاسكندر للشرق بعناصر فلسفية يونانية . وهذا ما لا يكاد يمتري فيه أحد ، إذا تأمل مذاهب الصابئة كما تخيلها العلماء المسلمون . ولعل هذا هو السبب في أن يقرن اسم الصابئين في القرآن باسم اليهود والنصارى والمسلمين .

وهذا ترك للباحث بابا مفتوحا يستعين على مواصلة البحث فيه على ضوء مصادر ووسائل جديدة ، مكتفين بالإشارة الإجمالية إلى شأن مذهب الصابئة في تهيئة مادة . يبرز أنه قد أخذ منها الكندي ومفكرو عصره كما أخذوا من غيرها ، على طريقتهم في تعديل ما أخذوا بحسب أصولهم وأغراضهم الخاصة ، نزعات فكرية . وسيجد القارىء في تفصيل الكلام عن آراء الكندي ما يسمح بالمقارنة بينه وبين الصابئة في بعض النزعات خصوصا فيما يتعلق بالتوحيد والصفات وبفعل العالم الأعلى في الأدنى .

أما ما تعلمه الكندي من الفلسفة اليونانية خصوصا من أفلاطون وأرسطو فإنه سيتبين من عرضنا لمذهبه ، إلى جانب ما منخصه لذلك فيما يلي .

الفلسفة والفيلسوف

يذكر الكندي في رسالة الحدود (١) معظم تعريفات الفلسفة المأثورة عن القدماء ، أعنى فلاسفة اليونان :

- ١ — التعريف الاشتقاقى : حب الحكمة .
- ٢ — التعريف الذى يتضمن عمل الفيلسوف وغايته :
(أ) تمام الفضيلة بالنسبة بالله بقدر الطاقة الإنسانية ، أو
(ب) العناية بالموت . بمعنى إمامة الشهوات ، كطريق إلى الفضيلة العلمية والخلقية .
- ٣ — التعريف الذى يبين حقيقة الفلسفة أو شمولها أو علاقتها بالعلوم والفنون ومرتبها بالنسبة لها . وهو أن الفلسفة صناعة الصناعات وحكمة الحكماء .

(١) ص ١٧٢ — ١٧٣ مما يلى .

٤ — التعريف الذى يُسبَرُزُ العنصر الإنسانى فى الفلسفة وهو أنها معرفة الإنسان نفسه (١) .

ه — التعريف الذى يدل على الموضوع الحقيقى للفلسفة ، وهو أنها علم الأشياء الأبدية السكّانية إنسيانها وما ثبتها وعللها ، بقدر طاقة الإنسان ، والكندى لا يصرح بأن هذا التعريف للقدماء ، ولكن من الواضح أنه أفلاطون فى الصبغة (٢) .
ويذكر الكندى فى أول كتابه فى الجواهر الخمسة تعريفاً لأرسطو ، وذلك نقلاً عن أول كتاب الجدل ، يقول الكندى : « قال الحكميم أرسططاليس عندما ابتدأ كتاب الجدل إن علم كل شيء يُنْتَظَرُ فيه يقع [أو ينطوى] تحت الفلسفة التى هى علم كل شيء » (٣) .

على أن التعريف الجارى الذى يذكره الكندى فى مواضع مختلفة من رسائله التى بين أيدينا ، دون إشارة إلى القدماء ، والذى يظهر أنه يعبر عن تصور فيلسوف العرب للفلسفة ، هو هذا التعريف المختصر الجامع ، على طريقة

(١) يفسر الكندى هذا التعريف تفسيراً فلسفياً خالصاً بعيداً عن تفسيرات الصوفية وأهل العلوم الباطنة من المسلمين أو من غيرهم ، فيقول : إن من عرف نفسه عرف الجسم المادى وأحكامه والأعراس وأنواعها والحوهر اللاجسمى ، أعنى النفس . وإذن فمعرفة نفسه هى ، من حيث النوع ، معرفة لكل أنواع الموجودات ؛ وبضبط الكندى إلى هذا قوله : « وهذه العلّة سبب الحكماء الإنسان العالم الأصغر » . أما هذا التقابل بين الإنسان من حيث هو العالم الأصغر والكون من حيث هو العالم الأكبر ، فهو مذكور فى آخر رسالة الكندى « فى الإبانة عن سهود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل » ص ٢٦٥ — ٢٦٦ من الرسائل . ولمعرفة الإنسان بوجه عام شأن آخر ؛ ذلك أنه لما كان الإنسان عالماً صغيراً تتجلى فيه آثار تدل على وجود مبدأ مدبّر فيه غير محسوس وهو الروح ، فكذلك تدل آثار تدبير فى العالم الأكبر على أن له مدبّراً حكماً لا يرى وهو الله — أنظر ص ١٧٤ من الرسائل .

(٢) أنظر فيما يتعلق بمجمل هذه التعريفات ص ١٧٣ — ١٧٤ هامش رقم ١٠

(٣) إن كتاب الجواهر الخمسة غير موجود بالعربية ، وهذا الذى ذكره توجه عن نقل كتاب الجواهر الخمسة إلى اللغة اللاتينية ؛ وهذه العبارة بنصها لا توجد فى أول كتاب الجدل لأرسطو ، وإن كان يوجد بعض معانٍ فى أثناء الكتاب وقد أعدنا الترجمة العربية للكتاب الجواهر الخمسة . وستنشرها قريباً إن شاء الله . ويكفى فيما يتعلق بتسمية هذا الكتاب أن نقول هنا إنه يذكر للكندى كتاب اسمه كتاب فى الجواهر الخمسة (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٤) ، ولعله هو الكتاب الذى يذكر له باسم رسالة فى الأصوات الخمسة أو رسالة فى الأسماء الخمسة اللاحقة لكل المقولات (ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢١٠) .

السكندى فى الحث الموجز : الفلسفة هي علم الأشياء بمقتضاها ^(١) . وهذه الحقائق كلية ، لأن الفلسفة — كما يقول السكندى — لا تطلب معرفة الجزئيات ؛ إذ أن الجزئيات غير متناهية ، والامتناهى لا يحيط به العلم ^(٢) . والفلسفة ، من حيث هي هكذا ، شرف على جميع العلوم الإنسانية ؛ ولكن الشرف الأعلى بين علوم الفلسفة هو الفلسفة الأولى ^(٣) . التى هي عند السكندى : علم العلة الأولى ، أو علم الحن الأول الذى هو علة كل حق ^(٤) . وهذا الشرف يرجع إلى أن شرف العلم من شرف موضوعه وأن العلم بالعلة أعلى درجة من العلم بالمعلول ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن العلم بالعلة سبيل إلى العلم التام بالمعلول ^(٥) . والفيلسوف التام الأشرف هو الذى يحيط بهذا العلم الأشرف . وغاية الفيلسوف هي من حيث العلم إصلابة الحق . ومن حيث العمل بالحق ، لأن فى معرفة الحق كمال الإنسان وتتمام نوعه .

وإذا كان أرسطو أحياناً يذكر أن أنواع المشكلات الفلسفية إما خلقية أو

(١) أنظر مثلاً ص ٩٧ ، ١٢٥ من الرسائل .

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥

(٣) هذه التسمية ترجع إلى أرسطو . وأرسطو يستعمل لفظ الفلسفة على محومه فى معنى اعط العلم على عمومه ، بحيث يمكن أن تدخل علوم الرياضة والطبيعة والأخلاق وعلوم الفعل مثلاً تحت اسم الفلسفة . والفلسفة النظرية هي عند أرسطو أرق الفلسفة . أما الفلسفة الأولى التى يعتبرها أرسطو علم فلاسفة الحقيقين فهي العلم الذى يبحث فى الوجود من حيث هو ، لا فى قسم واحد من أقسام الموجودات ، أعنى أنها علم الوجود وعلم الفعل والمبادئ لكل شئ ؛ فهي تقابل ما نسميه اليوم بالمتافيزيق . والفلسفة الأولى بمعناها الضيق ، وفى الوقت نفسه بمعناها الأعلى ، تختص عند أرسطو بدراسة المبدأ الأسفى أو الجوهر القديم البرى . عن الجسمانية والحركة والتغير ، وهى من هذا الوجه تسمى علم الروبية (نيولوجيكى) — ومن هذا شئ فى تعريف السكندى التالى للفلسفة الأولى — راجع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٩٨٢ سطر ٧ — ١٠ ، ١١٠٠٥ سطر ١٩ — ٢١ ، وخصوصاً كل الفصل الأول من الكتاب الرابع (١٠٢٥ ب سطر ١ — الى ١١٠٢٦ سطر ٣٣) والفصل الأول والثالث والرابع والسابع من الكتاب الحادى عشر . وراجع فيما يتعلق بتفاصيل رأى أرسطو فى الفلسفة كتاب أوبريخ فى تاريخ الفاسفة (بالألمانية) ج ١ ص ٤ ، ٢٧٥ — ٣٧٦ من طبعة برلين ١٩٢٦ .

(٤) ص ٩٨ من الرسائل .

(٥) ص ٩٨ — ١٠١ من الرسائل ، وقارن ما بعد الطبيعة لأرسطو ١٠٦٤ ب سطر ١ — ٦

طبيعية أو منطقية — وهذه الأخيرة تشمل عنده بعض مشكلات ما بعد الطبيعة^(١) — وأحيانا أخرى يذكر أن كل تفكير إما أن يكون نظريا أو عمليا أو فعليا أى (فنيا)^(٢)، ويذكر أحيانا ثالثة أن العلوم النظرية هي الطبيعية والرياضية وعلم الربوبية^(٣)، مما بنى عليه كله آراء في تقسيم أرسطو للفلسفة إلى: (١) نظرية بفروعها الثلاثة، وذلك بحسب طبيعية موضوعها من حيث الحركة والسكون ومن حيث ملابسة هذا الموضوع للمادة أو مفارقتها لها^(٤) و (٢) إلى عملية بفروعها و (٣) إلى فعلية (فنية) بفروعها^(٥)، فإن السكندى^(٦) يقسم الفلسفة التي هي «علم كل شيء» إلى علم (فلسفة نظرية) وعمل (فلسفة عملية)؛ وذلك، في رأيه، لأن الفلسفة ليست شيئا سوى «تنظيم النفس». ولما كانت النفس عند السكندى «تنقسم إلى قسمين هما: [أولا] الفكر أو العقل و [ثانيا] الحس، بحيث يكون العلم هو القسم الفكري والعمل هو القسم الحسي»، وكانت الأشياء إما مادية، كالجواهر الجسمية، أو ملابسة للمادة من غير أن تكون هي مادية، كالروحانيات التي منها النفس، أو غير متعلقة بالمادة بوجه. كالاتميات التي منها الربوبية، فإن فيلسوفنا يقسم الجزء المفكر من النفس، ويقسم العلم النظري تبعاً لذلك، إلى قسمين كبيرين هما: علم

- (١) كتاب المواضع الجدلية من منطق أرسطو ١٠٥ ب سطر ١٩ فما بعده، ج ٢ ص ٤٨٩ — ٤٩٠ من الطبعة العربية الجيدة، القاهرة ١٩٤٩
(٢) المواضع الجدلية ١٤٥ ا سطر ١٥ وما يليه، ج ٢ ص ٦٤٥ من الطبعة العربية.
(٣) ما بعد الطبيعة، الكتاب الرابع — الفصل الأول، والكتاب الحادى عشر — الفصل السابع.
(٤) موضوع الطبيعة قائم بذاته ماضى متحرك من ذاته، وموضوع الرياضيات غير قائم بذاته غير متحرك، ملابس للعادة في الحس مفارق لها في الزمن، وموضوع الاتميات قائم بذاته ساكن غير ماضى، ومفارق للعادة من كل وجه وغير متحرك — أنظر الاشارات المتقدم ذكرها في هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة، خصوصا الفصل السابع من الكتاب الحادى عشر مما بعد الطبيعة.

(٥) إن تفصيل فروع الفلسفة العلمية والفنية، خصوصا العملية، من عمل الفلاسفة الذين جاءوا بعد أرسطو — أنظر كتاب أوبريج المتقدم ج ١ ص ٣٧٥ — ٣٧٦. وعلى أثر هؤلاء الفلاسفة سار فلاسفة الإسلام في تقسيم الفلسفة العملية — راجع مثلا رسالة ابن سينا في أقسام العلوم العقلية، ضمن مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ ص ٧١ — ٧٣.

- (٦) ما يلى ذكره للسكندى نقلناه عن الترجمة اللاتينية لكتابيه في الجواهر الخمسة.

الأمور الإلهية ، وعلم الأشياء المصنوعة المخلوقة . وهذا نوع من التقسيم يفرق من حيث الروح عن تقسيم أرسطو وينم عن اهتمام خاص عند الكندي المتدين بدين موحى به ، في مقابل التدين الفلسفي . وتزداد هذه الروح الخاصة عند الكندي ظهوراً عند ما نجده يقول « إن الله عز شأنه ! قد قدر الكائنات المخلوقة المصنوعة أو ربها ووضعها بين الكشيف ^(١) أو الغليظ الذي ليس فيه شيء لطيف بته وبين اللطيف الذي ليس فيه شيء كشيء بته ، وذلك لكي تكون سبلاً ومحجة من علم الجواهر الجسمية إلى علم الأمور الإلهية ، لأنه لو لا ذلك لما عرف اللطيف من [اعتبار] الكشيف ^(٢) » .

ويذكر ابن نباتة ^(٣) من كلام الكندي في الفلسفة : « علوم الفلسفة ثلاثة : فأولها العلم الرياضي في التعليم ، وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات ، وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية ، وهو أعلاها في الطبع . وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذوات الهیولی ؛ وإما علم ما ليس بذی ^(٤) هیولی ، (وهو) ^(٥) إما أن يكون لا يتصل بالهیولی البته وإما أن يكون قد يتصل بها . فأما ذوات ^(٦) الهیولی فهي المحسوسات ، وعلمها هو ^(٧) العلم الطبيعي ، وأما (ما ليس بذی هیولی فهو إما) ^(٨) أن يتصل بالهیولی ، ولكن ^(٩) له انفراداً بذاته كعلم الرياضيات التي هي العدد والهندسة والنجوم والتأليف ، وإما ألا ^(١٠) يتصل بالهیولی البته . وهو علم

هذه

(١) الكشيف هو الجسماني المركب واللطيف هو الروحاني البسيط .

(٢) يعنى من النظر في الكشيف كنقطة بداية للاستدلال .

(٣) شرح العيون ، طبعة بولاق من ١٢٥٠ — قارن كتاب الجواهر الخمة ، فيما يتعلق بتقسيم الأشياء بحسب علاقتها بالهیولی .

(٤) في الأصل : لذی .

(٥) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لكي يصلح المعنى .

(٦) في الأصل : ذات — وقد أصلحناها بحسب ما قبلها .

(٧) في الأصل : وهو .

(٨) ما بين القوسين زيادة اجتهدية لإصلاح المعنى .

(٩) في الأصل : فإن

(١٠) في الأصل : لا .

الرياضية ، (١)

نلاحظ أنه فيما يتعلق بمعاني الفلسفة يلمّ الكندي بآراء أفلاطون ، كما أنه فيما يتعلق بتقسيم الفلسفة وفضل بعض أقسامها على البعض الآخر يتمشى مع رأى أرسطو . وإن النظر في منهج الكندي في دراسة الفلسفة ، وخصوصا النظر في شأن الرياضيات بالنسبة للمعرفة الفلسفية يدلان على تأثر بروج أفلاطون — كما سنرى .

برنامج الدراسة الفلسفية ومنهجها .

يبين الكندي في إحدى رسائله إحصاء كتب أرسطو (٢) بحسب عدتها وترتيبها ، ويقول إنه لا غنى للمتعلّم — إذا أراد نبيل الفلسفة — عن دراسة هذه الكتب على الولا . لكن لا يصح أن يهجم المتعلّم على كتب أرسطو هجوما ، بل يجب عليه ألا أن يتعلّم علوم الرياضيات ، لأن من جهل الرياضيات وأراد أن يدرس الفلسفة ، فإنه يستطيع أن يعكف على هذه الدراسة دهره كله ، ولكن يجب عليه ألا يطمع في أكثر من أن يصير راوية للآراء الفلسفية مرددا لها ، هذا إن كان قد أوتي ملكة الحفظ ؛ فأما تحصيل الفلسفة على حقيقتها فلن يتوفّر له . أما وجه الحاجة إلى المراتب في الرياضيات في نظر فيلسوفنا فهو أنه لما كان أول العلم هو علم الجواهر الأولى المحسوسة وصفاتها أعنى الكم والكيف . الخ . وكانت المعرفة الفلسفية الحقيقية للجواهر الأولى تحصل بتوسط الكم والكيف وكانت معرفة الجواهر الثواني . أعنى المعقولات ، لا تيسر إلا بعلم الجواهر الأولى ، فإن من يعوزه علم الكم والكيف يجب ألا يطمع في العلم بالجواهر الأولى ولا في العلم بالجواهر الثواني ولا في شيء من العلوم الإنسانية جملة . وإذا كان الكندي ، إلى جانب هذا الذي يقوله في رسالته في ترتيب كتب أرسطو ، قد ألف رسالة قائمة بذاتها في « أنه لا تنال الفلسفة

(١) هذا النمّ مضطرب ، ويجوز أنه قد سقطت منه بعض الألفاظ . ولكن فكرته واضحة : ذلك أن العلوم إما أن يكون ماديّا أو ذهنيّا لا يوجد في الخارج إلا ملبسا للمادة أو مجردا عن المادة في وجوده وفي تفكيرنا له . والعلوم تنوع بحسب ذلك . وهذا يلخص رأى أرسطو باختصار ولا يخرج عنه .

(٢) ص ٣٥٩ فما بعدها .

إلا بعلم الرياضيات ، (١) عرفنا مقدار مسابرة لافلاطون في قوله الذي كتبه على باب الأكاديمية ، وهو : « من لم يكن مهندساً فلا يدخل علينا » .

وإذا كان الكندي يعتبر أن الفلسفة هي العلم بحقائق الأشياء فلا جرم أن نجده كأنه يشعر بالخطر من استعمال ألفاظ لا تدل على حقائق ، وذلك بقوله إن مالا معنى له فهو لا يشتمل على مطلوب . ولما كانت الفلسفة بحثاً عن حقائق فليس من شأنها الاشتغال بالألفاظ التي لا مدلول وراءها (٢) ، فكان الكندي يحس بإحساس جوته إذ يقول في قصة «فاونست» ، نقرأ للأبحاث النظرية التقليدية : « إنه حيث لا توجد المعاني تسنح للألفاظ فرصة سعيدة للاستعمال » .

أما منهج الدراسة الفلسفية فهو . كما نجده عند الكندي . استنباطي بالإجمال إلا أنه من حيث التفاصيل توجد بعض الفوارق .

يقول الكندي أن للمعرفة وسيلتين ، لكل وسيلة منهما موضوعها (٣) . فهناك الإدراك الحسي . وهو مشترك بين الإنسان والحيوان ، ولا مؤونة فيه ولا صعوبة ، وهو يدرك المحسوسات المادية الجزئية الدائمة التغير التي لها صورة في الخيلة والتي هي أقرب إلى الإنسان منها إلى حقائق الأشياء . والمعرفة الناشئة عن الإدراك الحسي ، غير ثابتة نظراً لعدم ثبات موضوعها من حيث الكم ومن حيث الكيف .

وهناك ثابته العقل الذي يدرك الحقائق العميقة التي هي أبعد عن الإنسان لكنها أقرب إلى طبيعة الأشياء . وهي معقولات صرفة لا تتمثل لها صورة في الخيلة . وهي شبيهة بالبدهييات ، كحكمنا باستحالة اتصاف الشيء في وقت واحد ومن جهة واحدة بأنه كذا ولا كذا ، وشبهة بالقضايا التي يمكن إقامة الدليل النظري عليها مثل قولنا إنه لا يوجد خارج العالم خلا . ولا ملاء . والكندي يريد من هذا التمثيل أن يفرق بين المناهج في المعرفة . فلكل موضوع وسيلة خاصة :

فأجزئيات المادية المتغيرة منهجها مستند إلى الحس والخيلة . ولا يصح فيما

(١) الفهرست لابن النديم ، من ٢٥٥ — ٢٥٦ . ابن أبي أصيبعة ب ٢٠٩ :

القطبي ص ٢٤٢

(٢) ص ١٢٤ — ١٢٥ من الرسائل .

(٣) ص ١٠٦ فما بعدها .

المترجم

يتعلق بها أو بالأشياء الطبيعية بوجه عام أن نستعمل «الفحص التعليمي» ، أعني المنهج الرياضي الاستنباطي .

والأشياء الرياضية منهجها استنباطي برهاني .

(أما) موضوع مابعد الطبيعة فإنه لما كان مجرداً ، غير متحرك ، ولا تعلق له

بالهيولى بئس ، وكان واضحاً أمام العقل وليس له مثال أو صورة في النفس ، كان منهجه نظرياً استنباطياً . والكسندى يشير إلى أن سبب تحير الكثيرين من الباحثين في موضوعات مابعد الطبيعة هو أنهم لم يقدرُوا على تعقلها خالصة من شوائب الحس والخيال ، وأنهم بالاختصار قصروا عن تجاوز مرتبة الصبيان والعوام الذين يتعلمون بواسطة الخواص والخيال ومن طريق الخطب والشعر والقصص الخ . ويلخص الكسندى فكرته في هذه العبارة : « ينبغي أن نقصد بكل (١) مطلوب ما يجب ، ولا نطلب في العلم الرياضي إقناعاً (٢) ، ولا في العلم الإلهي حسناً ولا تمثيلاً ، ولا في أوائل العلم الطبيعي الجوامع الفكرية (٣) ، ولا في البلاغة برهاناً ، ولا في أوائل البرهان برهاناً (٤) — فينا إن تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وإن خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان (٥) مقصوداتنا (٦) »

وهكذا نجد أن المناهج تتحدد لكل علم بحسب طبيعة موضوعه ونجد أن منهج الفلسفة بمعناها الخاص هو المنهج الرياضي الاستنباطي .

الحقيقة :

يقول الكسندى إن الفلسفة هي « علم الأشياء بحقائقها » لأن كل شيء له حقيقة ، وإن في معرفة الحق كمال الإنسان وتمامه .

(١) هكذا النص في الأصل ، ويمكن القراءة على نحو آخر .

(٢) الإقناع هنا بمعنى الدليل الذي يقنع من طريق الخيال أو الخطابة أو ناحية الإحساس لا من طريق إقامة البرهان العقلي الدقيق .

(٣) يعني الأقيسة .

(٤) يقصد بأوائل البرهان البديهيات ، فإنها لا برهان عليها راجع من ١١١ — ١١٢

من الرسائل .

(٥) يعني إدراك مطالبنا العلمية ومعرفة ما .

(٦) هذا النص في من ١١٢ من الرسائل .

وتقديس الحق والعلم والعناية بهما من المميزات الأساسية للإسلام والروح الإسلامية من أول الأمر . ولذلك اجتهد المسلمون في تعرف ثمرات الفكر الأجنبي في كل علم ، وفي ضمّه ، أيا كان مصدره ، إلى تراثهم الفكري . وكان شعار الباحثين المسلمين ، لما انفتحت عليهم العوالم الفكرية للأمم الأخرى ، أن يذكروا آيات القرآن الكثيرة في الحُض على العلم وفي امتداح الحكمة . وكان شعارهم كلمات جميلة ينسبها مؤرخو الفلسفة المسلمون للنبي عليه الصلاة والسلام مثل : « نَعْمُ الهدية وَنَعْمَتُ العطية الكلمة الطيبة من كلام الحكمة ، يسمعا الرجل المؤمن ، ثم ينطوى عليها ، حتى يهديها لأخيه المؤمن » ، « الحكمة ضالة المؤمن ، يأخذها من حيث وجدها ، ولا يبالي من أي وعاء خرجت » ، « من زهد في الدنيا أسكن الله الحكمة في قلبه وأطلق بها لسانه » ، ومثل وصية النبي لحذيفة : « خالط الحكماء وسائل العلماء وجالس الكبراء »^(١) . ومثل الكلمة التي ينسبونها إلى علي رضي الله عنه : « لا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله » . وقد اعتبر المسلمون ، تمشيا مع دينهم ، أن الحكمة ، إلى جانب الإيمان ، سبيل إلى النجاة بالروح من علائق هذه الدنيا وآفاتهما ومعاطبهما^(٢) . وكان المهم عندهم هو أن تتسم المعارف التي يقتنونها بسمه الحق .

فلا عجب أن نجد الكندي ، فيلسوف العرب والمسلم القيور ، يعرف للحق قدره ، فيقول مثلا^(٣) : « وينبغي لنا ألا نستحي من الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المسائنة لنا : فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق ، وليس ينبغي بخس الحق ولا تصغير بقائه ولا بالآتي به ، ولا أحد بخس بالحق ، بل كل يشرفه الحق » . ويعبر الكندي عن شكره لكل من جاء بنىء من الحق مهما كان يسيرا ؛ لأن معرفة الحقيقة ثمرة لتضامن الأجيال الإنسانية في عصور متطاولة ، كل جيل يضيف إلى التراث الإنساني ثمرة فكره ويمهد السبيل لمن يبعده .

(١) راجع ص ٥٠-٦١ من كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للشهرزوري — صورة فوتوغرافية بمكتبة الجامعة . بل يذكر الشهرزوري ما يؤخذ منه أن النبي عليه السلام كان يعرف أخبار أرسطو وكان يقدره حق قدره . وهذا يحتاج إلى تحقيق .

(٢) راجع نهايات رسائل الكندي مثلا .

(٣) ص ١٠٣ من الرسائل .

وكان الكندي ، إذ يقول إن حياة الفرد الواحد ، مهما طالت ومهما توفرت على البحث وصبر على الدأب فيه وعلى إلفاظ النظر ، لا تكفي لمعرفة الحقيقة الكاملة — كأن الكندي يعبر عن روح جوته إذ يقول : إن الحياة قصيرة ، ولكن فن المعرفة طويل . يقول فيلمسوف العرب : « ومن أوجب الحق ألا نندم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقة الجديدة ! فإنهم ، وإن قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكركم التي صارت لنا سبيلا وآلات مؤدية إلى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ، و [لا] سيما إذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا أنه لم ينل الحق — بما يستأهل الحق — أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط [به] جميعهم ؛ بل كل واحد منهم ، إما لم ينل منه شيئا وإما نال منه شيئا يسرا ، بالإضافة إلى ما يستأهل الحق . فإذا جُمع يسير ، ما نال كل واحد من الناقلين الحق منهم اجتمع من ذلك شيء له قدر جليل فينبغي أن يعظم شكرنا للآتين بيسير الحق ، فضلا عما أتى بكثير من الحق ، إذ أشركونا في ثمار فكركم وسهلوا لنا المطالب الحقيقة الخفية ، بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ؛ فإنهم لو لم يكونوا ، لم يجتمع لنا ، مع شدة البحث في مددنا كلها ، هذه الأوائل الحقيقة التي بها تخرجنا إلى الأواخر من مطلوباتنا الخفية ؛ فإن ذلك إنما اجتمع في الأعصار السالفة المتقدمة عصرا بعد عصر إلى زماننا هذا ، مع شدة البحث ولزوم الدأب وإيثار التعب في ذلك . وغير ممكن أن يجتمع في زمن المرء الواحد ، وإن اتسعت مدته واشتد بحثه وإلطف نظره وآثر الدأب ، ما اجتمع من شدة البحث وإلفاظ النظر وإيثار الدأب في أضعاف ذلك من الزمان الأضعاف الكثيرة ... » (١)

واذن فعند الكندي أن بين طالبي الحقيقة نسبا ، مرجعه إلى وحدة الاهتمام وإلى الميراث النافع الذي يتركه كل واحد منهم لمن يخلفه ، مؤهلا له للسير في طريق الحقيقة مسافة أبعد ومستوجبا منه للسلف عظيم الشكر (٢) . لذلك يشعر

(١) ص ١٠٢ من الرسائل

(٢) وهو يعجب بقول أرسطو إننا يجب أن نشكر آباء من جاءوا بالحق لأنهم سبب

كونهم . راجع ص ١٠٣ من الرسائل ، وما بعد الطيبة لأرسطو ، الكتاب الثاني من ٩٩٣

فيلسوف العرب بأن عليه أن يقوم بنصيبه من المساهمة في بناء الحقيقة المتكامل؛ وذلك بأن يعرض آراء القدماء الصحيحة عرضاً يقصد فيه أقوم الطرق وأسهلها سلوكاً على طالبى الفلسفة وبأن يكمل على قدر طاقته ما لم يكمله، وبذلك يسير بالمجهود الفلسفى إلى الأمام. (١)

الدين والفلسفة

الكندى عربى مسلم، ينتمى إلى دين موحى به؛ ولا بد أن تعرض بالنسبة له مشكلة العلاقة بين الفلسفة والوحى. وكان بين المفكرين المسلمين فى عصر الكندى من ضرب عن الجدل صفحا ورفض إقامة العقائد عليه، تجنباً لزعزعة أساس العقائد أو جعلها قائمة على أساس ظنى نسى. وقد أراد هذا الفريق أن يكتفى بالحقيقة التى تضمنها الوحى، شاعراً بها بقلبه، متأملاً لأدلتها القرآنية الواضحة بعقل سليم، وموجهاً حياته فى ظاهرها وباطنها نحو الحق والخير، تحقيقاً لفكرة المؤمن الخير كما تصوروها. وكان هذا هو مسلك المعروفين بطائفة السلف من كبار الفقهاء فى ذلك العهد، كما كان مسلك الزهاد والصوفية الأخلاقيين. وكان ثم فريق الباحثين فى الدين بالنظر العقلى وقد حاولوا أن يضعوا أصول الدين فى صورة عقلية فلسفية وأن يؤيدوها بالأدلة الجدلية والمنهج الفلسفى وأن يستعينوا بالأراء الفلسفية فى بناء مذاهبهم، إلا أنهم أسرفوا فى نزعتهم العقلية حتى اضطدوا أحياناً بالأسس التى يقوم عليها الوحى نفسه (٢). وهؤلاء هم المعتزلة. ولا يخلو منطق مذاهبهم من تقليل أهمية النبوات. ويظهر أنه كان ثم إلى جانب النزعة العقلية تيار إلحادى عند بعض المفكرين، يميل إلى إنكار النبوة أو على الأقل إلى تضيق دائرة مهمتها بأن يجعلها مقصورة على نواح عملية مصلحية وتشريعية تعبدية، مع ترك الجزء الجوهرى فى العقيدة وفى فهم الكون وتوجيه الحياة الإنسانية للعقل. وكثير من العلماء المسلمين يردون أصل هذا التيار إلى البراهمة. ومهما يكن من خلاف بين الباحثين المحدثين فى ذلك، فإن هذه الفكرة هى أساس الاتجاه الإلحادى فى ذلك العصر، وهى تدخل ضمناً وإلى حد ما فى مذاهب المتكلمين

(١) نفس المصدر.

(٢) إن قول المعتزلة بالواجبات العقلية الاعتقادية منها والخلفية لا يجعل للنبوة معنى. قارن

العقلين . وأخيراً كان هناك فريق العلماء المتمسكين بعلم الظاهر ، عقلهم قانوني متجه إلى المسائل الشرعية وغير ميسال إلى تدقيقات المتكلمين في أبحاثهم ولا إلى البحث النظري في مسائل العقيدة . ولم يكن هذا الفريق يخلو من قوم لهم في ذلك أغراض دنيوية من منصب أو جاه أو منفعة ما ، وهذا مما يزيد في عدائهم لأهل الكفاية العقلية وفي معارضتهم للنظر الفلسفي وأصحابه ، مع أن الفلسفة في ذلك العهد كانت ألزم شيء لتأييد الدين ودرء الخطر الذي كان يتهدد العقيدة البسيطة الواضحة بالتشويش الآن من كثرة الآراء والمداهب الدينية الفلسفية الجديدة ومن محاولات أعداء الإسلام من ثنوية ومانوية وديسانية وغيرهم أن يضسدوه من الداخل .

[وكان لابد للكندى ، من حيث هو فيلسوف مسلم ، يدخل الإسلام في اعتباره ، من وجه ما ، ميرانا روحياً عززاً يعتقد أنه يطابق العقل — كان لابد أن يتخذ في مشكلة العلاقة بين الدين والفلسفة موقفاً واضحاً وأن يعالج المسألة من نواحيها المتنوعة ويقوم بواجبه كسلم ومتفلسف ، في علم وفهم وحزم : هو لا يرفض الفلسفة جملة ، لأن فيها آراء تعتمد على العقل والبرهان . ثم إن الفلسفة هي بحسب تعريف الكندى ، علم الأشياء بحقائقها . ويدخل في ذلك ، بحسب رأيه علم الربوبية والوحدانية وعلم الفضيلة وكل علم نافع يهدي الإنسان إلى الخير ويتسكب به عن الشر ؛ وهذا في نظر الكندى هو ما جاء به الرسل الصادقون من عند الله (١) .]

أما عن الإسلام بنوع خاص ، كما يوجد في القرآن ، فالكندى يصرح بأن كل ما أداة النبي عليه السلام عن الله عز وجل يمكن أن يفهمه بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بظهور الجهل ، (٢) . ولكن الكندى يشترط لفهم معاني القرآن أن يكون المفكر من ذوى الدين والألباب ، قادراً على فهم مقاصد كلام الوحي ، عارفاً بخصائص التعبير اللغوي وأنواع دلالاته عند العرب . ونجد مثلاً لتطبيق هذا المنهج في رسالة الكندى التي ألفها استجابة لسؤال تليذه الأمير أحمد بن المعتصم الذي طلب من فيلسوفنا

(١) ص ٩٧ ، ١٠٤ من الرسائل .

(٢) ص ٢٤٤ — ٢٤٥

أن يشرح له معنى آية : « والنجم والشجر يسجدان » (١) . وهي الرسالة التي سماها
رسالة في الإبانة عن سجود الحرم الأقصى وطاعته لله عز وجل . والسكندى
هنا يبين معنى السجود والطاعة في اللغة حقيقة وبجازاً ، وينتهي إلى أن سجود
النجوم لله — نظراً لأنه لا يمكن أن يقع منها السجود الحقيقي بحسب الاصطلاح
الشرعى — معناه هو أنها . بجزائها على مجاريها والتزامها حركاتها الثابتة التي
تنشأ عنها الظواهر الجوية والحوادث الأرضية من كون وفساد وتغير ، تحقق
إرادة بارئها وتنتهي إلى أمره وتؤدي وظيفتها المعينة لها في نظام العالم — وهذا
ما يمكن أن يعبر عنه مجازاً بأنه سجود . وإن هذا الذي يعتقده السكندى من الاتفاق
بين الفلسفة والدين هو الذي يشحبه على الجراءة في مهاجمته لأعداء الفلسفة .
فنجده يفضح سوء مقصدهم وتسكهم بأغراض دنيوية وشخصية باطلة زائفة ،
وذلك بأن يصفهم بأنهم « المتسّمون بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق ،
وإن تنوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق . لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة
معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الانفاع العامة الكل
الشاملة لهم ولدراسة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية والحاجب بسدّ سجوفه
أبصار فكرهم عن نور الحق ووضعهم ذوى الفضائل الإنسانية التي قصروا عن
نيكها وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداء الجوية الواطرة ، ذباً عن
كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق ، بل للترؤس والتجارة بالدين ؛
لأن من تجر بشيء باعه ، ومن باع شيئاً لم يكن له ؛ فمن تجر بالدين لم يكن له دين ،
ويحق أن ينهرى من الدين من عاند قنية علم الأشياء بحقائقها ، وسماها كفرة » (٢) .
ويحاول فيلسوفنا أن يلزم خصوم الفلسفة وجوب دراستها لأنهم في دعواهم
بطلانها يحتاجون إلى دليل ، وهذا لن يتيسر لهم إلا إذا درسوا الفلسفة ليقدموا
البرهان على دعواهم .

ولكن ليس معنى هذا أن السكندى المسلم يتساهل مع الفلسفة إلى حد
يدعوه إلى التنازل عن الوحي أو النبوة أو إلى خلط ذلك بالفلسفة . بل هو
يجعل بعض مؤلفاته خاصاً بـ « ثبوت النبوة على إطلاقها » ، وهذا ما يجوز أن تكون

(١) سورة الرحمن (٥٥) آية ٦

(٢) ص ١٠٣ — ١٠٤ من الرسائل

قد تضمنته رسالته المستمارة : « رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام » . ولا شك أن هذه الرسالة كانت موجّهة ضد منكرى النبوات أيا كانوا وأيا كان رأيهم في ضرورتها أو اختصاصها . والكسندى من جهة أخرى يضم إلى ذلك محاولة دفاعية عن أديان الوحي من وجهة نظر أوسع ، عمادها البحث عن الجزء الجوهرى المشترك بينها ؛ وهذا ما ربما تدل عليه رسالته التى لم تصل إلينا والتي اسمها « رسالة في افتراق الملل فى التوحيد » وأنهم يجمعون على التوحيد . وكل قد خالف صاحبه (١) .

ومن جهة أخرى ينبّه فيلسوفنا على الفرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلاسفة من حيث الطريق المؤدية إليها ومن حيث مصدرها وخصائصها . وهو يعالج هذه المسألة فى رسالته التى عنوانها « رسالة فى كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه فى تحصيل الفلسفة » . وقد يجوز أن الذى دعا فيلسوفنا إلى معالجة الموضوع فى هذه الرسالة بعينها هو أنه فيها كان يواجه مذهب أرسطو فى شموله وقوته وما يتجلى فيه من جهد إنسانى عظيم ، فكان ذلك سببا فى أن شعوره الدينى أو إيمانه بالنبوات وعلومها قد تنبّه لنفسه على نحو إرادى أو غير إرادى ، فلم يكن بد من أن يؤكد للنبوة خاصتها على نحو واضح . ورأيه يختلف عن التفسيرات التعسفية الوهمية التى نجدها عند فلاسفة الإسلام بعد ذلك (٢) .

يقول الكسندى إن علوم الفلاسفة والعلوم البشرية العادية إنما تأتى ثمره لتكاتف البحث والحيلة والقصد إلى المعرفة والاعتداد بالرياضيات والمنطق فى زمان طويل ، طبقا للمنهج العلمى والفلسفى . أما علوم الأنبياء - وهى تشمل ما تشمله علوم الفلسفة من حقائق ظاهرة وخفية - فهى غير محتاجة إلى شيء مما تقدم ، لأنها تكون من طريق فعل إلهى فى نفوس الأنبياء ؛ وهذا الفعل يظهرها وينيرها ويهبها للعلوم الإلهامية بإرادة الله . وهذه فى نظر الكسندى خاصة عجبية تعلو على الطبيعة ، وهى تميز بين الأنبياء وبين غيرهم وتؤثر فى الناس

(١) راجع ما يقوله دى بور مما يجوز أن يكون تفصيلا لفكرة الكسندى فى هذا الشأن ، ودى بور لا يذكر مرجعا لذلك - تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٢٨ من الطبعة الثانية .

(٢) راجع رأى القصارى مثلا فى ص ١٥٩ من كتاب دى بور ، ط . ثانية ، خصوصا للموضع المشار إليه من كتاب المدينة الفاضلة .

فيخضعون للأنبياء وينقادون إليهم ، كأنما قد انعقدت الفطر الإنسانية على تصديق الأنبياء وقبول علومهم .

أما من حيث الخصائص فإننا نجد علوم الأنبياء — عند تأمل صورتها اللفظية — موزعة بينة محيطة بالمطلوب قريبة السيل إلى العقل النير الصافي ، لأنها تفيض عن معين العلم الإلهي الأزلي الكامل الذي لا نهاية له . ويضرب السكندى لذلك مثلاً من الوحي الذي نزل على محمد عليه السلام ، وهو ما جاء في القرآن جواباً عن سؤال وجهه منكر البعث من العرب ، وهو قولهم : « من يخشي العظام ، وهي رميم ؟ » .

وهنا يفسر السكندى الآيات التي أوحاها الله جواباً على ذلك ، من قوله تعالى : « قل يحياها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » ، إلى قوله : « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له : كن ! فيكون (١) » ، تفسيراً فلسفياً ، هو مثال للتفسير الفلسفي في ذلك العصر ، وفيه يبرز فيلسوفنا الأصول النظرية التي تتضمنها هذه الآيات من جهة ، ويستخرج النتائج التي تلزم عنها من جهة أخرى ، وهي :

١ — وجود الشيء من جديد ، بعد كونه وتحلله السابقين ، ممكن ، بدليل مشاهدة وجوده بالفعل مرة ، لا سيما أن جمع المتفرق أسهل من إيجاد وإبداعه عن عدم ، وإن كان لا يوجد بالنسبة لله شيء هو أسهل شيء هو أصعب — هذا الدليل موجود في الآيات في كلمات قليلة : « قل يحياها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » .

٢ — ظهور الشيء من نقيضه ، كظهور النار من الشجر الأخضر ، ممكن وواقع تحت الحس . وإذن يمكن أن تدب الحياة في الجسد المتحلل الهامد مرة أخرى ، وذلك أيضاً على أساس المبدأ الأكبر ، وهو أن الشيء يمكن أن يوجد من العدم المطلق بفعل المبدع الحق — هذا الدليل موجود في آية : « الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا ، فإذا أنتم منه توقدون » . وقد انتفع به الأشعري في إثبات إمكان البعث (٢) .

(١) الآيات الأخيرة من سورة ٣٦ ، يس .

(٢) راجع رسالة الأشعري في « استحسان الخوض في الكلام » طبعة حيدر آباد

ص ٦٠ — ٦١ . والأشعري يستفيد في هذا الباب بروح تفكير السكندى على نحو ظاهر .

(٣) خلق الإنسان أو إحيائه بعد الموت أيسر من خلق العالم الأكبر بعد أن لم يكن ، وهذا هو مضمون آية : « أوليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ ! بلى ! وهو الخلاق العليم » .

(٤) الخلق ، والفعل مطلقا ، مهما عظم المخلوق ، لا يحتاج من جانب الله المبدع لا إلى مادة ولا إلى زمان — خلافا لفعل البشر الذى لا يتم إلا فى زمان — ويحتاج إلى مادة تكون موضوع الفعل ؛ وهذا هو معنى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » . وهذه الآية ، فى رأى الكندى ، إجابة عما فى قلوب الكفار من النكير بسبب ظنهم أن الفعل الإلهى المتجلى فى خلق العالم الكبير يحتاج إلى زمان يناسب عظمته ، قياسا منهم لفعل الله على فعل البشر ، لأن فعل البشر لما هو أعظم يحتاج إلى مدة زمانية أطول ، فجاءت الآية حاسمة فى بيان نوع الفعل الإلهى وأنه إبداع بالإرادة الخالقة والقدرة المطلقة ، لا يحتاج إلى مادة ولا إلى امتداد زمانى .

ولا يغفل الكندى عن اعتراض شكلى يمكن توجيهه إلى فكرة الخلق المطلق من طريق أمر التكوين الإلهى ، وهو قول الله للشيء : « كن » ، ذلك أن الشيء ، ما دام لم يبرز إلى عالم الوجود ، لا يمكن أن يوجه إليه خطاب . يقول الكندى إن التعبير فى آية : « إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له : كن ! فيكون » ، تعبير مجازى ، فيه يوصف الشيء بما ليس له ، وهذا النوع من المجاز معروف فى لغة العرب الذين خوطبوا بالقرآن والذين من عادتهم أن يستعملوا فى كلامهم عن الأشياء ما لا يكون لها فى الطبع . ويسوق فيلسوفنا على سبيل التمثيل لذلك ، البيتين المشهورين فى مخاطبة الليل لأمريء القيس بن حجر الكندى (١) وهو أحد أعضاء أسرة فيلسوف العرب الأولين .

يقول الكندى بعد تفسيره هذه الآيات الكريمة : « فأي بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع ، فى قول بقدر حروف هذه الآيات ، ما جمع الله ، جل وتعالى ، إلى رسوله صلى الله عليه وسلم فيها من إيضاح أن العظام تحيى بعد أن تصير رميا وأن قدرته تخلق مثل السموات والأرض ، وأن الشيء يكون من نقيضه ؟ ! »

كاتب عن ذلك الأسس المنطقية المتحيلة ^(١) وقصرت عن مثله نهايات البشر وحجبت عنه العقول الجزئية ^(٢) .

وهكذا نجد عند السكندى نموذجاً من تفسير القرآن تفسيراً علمياً فلسفياً ، لا تكلف فيه ولا إغراب ، يجب أن نضعه إلى جانب التفسيرات التي حفظت إلينا عن ذلك العهد مثل تفسيرات النظام ^(٣) ، وأنى الهذيل والجاحظ من المفكرين المتفلسفين ، لكي نعرف كيف فهمت آيات القرآن في ذلك العصر في ضوء التفكير النظري ، وكيف كانت هذه الآيات مصدراً لأصول وآراء وبواعث فكرية ومشاراً لمشكلات وحلول لها تقابل ما يوجد في الميثان الفلسفي ، وكيف احتج بها المتكلمون أو استندوا إليها في أدلتهم ^(٤) ، وكيف كان القرآن بوجه عام عاملاً موحياً للفكر الفلسفي .

وبجمل القول أن السكندى مع سعة معارفه ومعرفته الجيدة بمذاهب اليونان ، خصوصاً أرسطو ، يقف في أرض الدين بقدم ثابتة ، فيدافع عن النبوة بالإجمال وعن النبوة المحمدية خاصة ، ويفهم الوحي الإسلامي فهماً فلسفياً . ولا تفتأ تظهر في رسائله عبارات واضحة تدل على روح الإيمان العميق . وهو كما سترى يخالف أرسطو في قدم العالم ويؤكد العناية الإلهية ، وصفات الإله المبدع الفعال المدبر الحكيم . ويخرج من نظره الفلسفي بوجهة نظر عامة تقوم على فهم الدين بالعقل الفلسفي وتنتهي إلى مذهب ديني فلسفي معاً . وهذا ما قد يجوز أن السبقي أراد أن يعبر عنه بقوله أن فيلسوف العرب قد جمع في بعض تصانيفه بين أصول الشرع وأصول المعقولات ^(٥) .

بناء العالم ^(٦)

بأخذ السكندى في تصويره لبناء العالم المادى بمذهب أرسطو من بعض

(١) ولعلها الحيلة بمعنى المنكرة . (٢) نفس المصدر المتقدم .

(٣) راجع كتابنا عنه ص ٤٠ فما بعدها وص ١٤٧

(٤) نجد هذا في مواضع متفرقة من كتاب الانتصار للغياط وفي كتاب الإبانة ورسالة استحيان الخوص في الكلام للأشعري وغير ذلك من كتب الكلام الأولى بل في كتب الفلسفة مثل كتب الفارابي وابن سينا .

(٥) نعمة صوان الحسكة ص ٣٥ من طبعة لاهور ١٣٥١ هـ .

(٦) راجع رسالة السكندى في اللغة أفاعله اقربية للكون والفساد ص ٣١٤ فما بعدها ورسائله في طبيعه الفلك ، وستظهر في الجزء الثاني من هذه الرسائل .

الوجوه ، ويخالفه من وجوه أخرى : في وسط العالم هذه الأرض وما عليها من الحرث والنسل ، وهي كرة ثابتة في مكانها ، وتحيط بها كرة من الماء ، على سطح الأرض وفي الطبقات الأولى من الجو . وتحيط بذلك كرة من الهواء ، تحيط بها أخيراً كرة من النار (١) . وهذه هي العناصر الأربعة التي يأخذ كل منها مكانه الطبيعي بحسب خاصيته الأساسية — الحرارة أو البرودة أو اليبس أو الرطوبة — وبحسب فعلها الناشئ عن درجة تغلبها وما يترتب على ذلك كله من خفة أو ثقل وسرعة أو بطء ، بحيث تترتب هذه العناصر ، كل في مكانه الذي يطنه ، حتى ينتهي إليه بحركة طبيعية ، فإذا وصل إليه لا يتعداه . وهكذا تكون الأرض هي أسبق العناصر إلى المركز ويليه الماء ، ويكون أسبقها في اتجاه نهاية العالم نار ويتلوها من الداخل الهواء . فالتضاد بين النار والأرض في الكيفيتين الفاعلتين للخفة والثقل وهما الحرارة والبرودة ، وكذلك توافقهما في الكيفية المنفعلة . وهي اليبس المسبب للسرعة في الخفيف والثقل ، يجعل كلا منهما في طرف ، بحيث يكون التباعد بينهما على أقصى ما يكون بين جرمين . أما الهواء والماء فهما وإن كانا متضادين في القوة المسببة للخفة والثقل ، فهما متوافقان بالرطوبة في القوة الفاعلة للبطء ، فاتخذوا مكاناً وسطاً ، وإن كان الهواء أقرب إلى خارج الكون من الماء .

وبين كرات هذه العناصر تداخل في حدودها المشتركة ، لكن ليس بينها تفاعل ، وإلا لتحولت إلى طبيعة واحدة . أما العلة التي تسبب ما يقع فيها من تغير فهي عوامل ناشئة عن أوضاع الأجرام العليا وحركاتها وموقعها بعضها بالنسبة لبعض وبالنسبة للأرض ، بحسب النظام الذي وضعته الإرادة الإلهية الحكيمة (٢) .

وبعد أكر العناصر تتراص الأفلاك بأجرامها . من الفلك الذي فيه القمر إلى الفلك الأقصى الذي يحيط بالعالم ؛ وهو فلك مقفل ، ليس خارجه شيء ، لا خلا ولا ملاء ، أي لا مكان خال ولا مكان مملوء بحسب (٣) . وإذا كانت العناصر

(١) يثبت السكندى كرية هذه العناصر في رسالة خاصة يجدها الفارسي في الجزء الثاني ، وعنوانها : رسالة في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل .

(٢) راجع رسالة العلة الفاعلة القريبة .

(٣) يثبت السكندى هذا في كتابه في الفلسفة الأولى ص ١٠٨ — ١١٠ من الرسائل

التي في داخل الفلك لا تتحرك إلا حركة مستقيمة : إما من الوسط نحو الخارج وإما من الخارج نحو الوسط ، فإن حركة الفلك دائرية . هو يدور حول نقطة ثابتة هي مركز العالم . وبما أن حركة الشيء تكون بحسب طبيعته أو تركيبه ، بحيث تكون الحركة البسيطة للجسم البسيط والمركبة المركب وتكون حركة المركب بحسب العنصر الغالب في تركيبه ، فلا بد أن تكون الأشياء المختلفة في الحركة مختلفة في الطبيعة والكيفية الغالبة عليها — وهذه قاعدة أساسية — وأن يكون للفلك تبعاً لذلك طبيعته التي تخالف طبائع العناصر الأربعة ^(١) . فبما أن حركته دائرية فهو ليس له صفات العناصر الأربعة ، فهو ليس بخفيف ولا ثقل ولا حار ولا بارد ، ولا رطب ولا يابس إلخ . وإذا كانت العناصر كائنة فاسدة في بعض أجزائها ، فإن الفلك لا يعتريه كون ولا فساد ولا نمو ولا نقص ولا استحالة سوى الحركة المكانية ، بل هو ثابت الحال بسيط الطبيعة ، دائم الحياة بالشخص ، وإن كان حادثاً ؛ لأنه « مبتدع ابتداءً ، عن عدم ككل شيء سوى الله ، ولأنه — على الأقل — مركب من هيولى وصورة ، والمركب حادث (ص ١٦٩ ، ٢٥٣ من الرسائل وكلام الكندي في التركيب في الجزء الثاني) . وهو لا يمكن أن يكون مركباً من العناصر الأربعة ، وإلا لما كانت حركته دائرية من جهة أو تغالبت أركانه التي يتألف منها وتفاست حتى ينحل كما تنحل الأجسام المركبة من العناصر من جهة أخرى . والفلك الأقصى بما فيه من أجرام — يسميها الكندي الأشخاص العالية — كائن حتى ناطق بميز ، يرى من قوى الشهوة والغضب ، متحرك حركة حيوانية مؤثرة في العالم الأسفل (أنظر رسالتي العلة الفاعلة وسجود الجرم الأقصى) .

والعالم في جملته قسيمان : الأول يمتد من الأرض إلى حدود الفلك الذي فيه القمر ، وهو العالم المملوء بالعناصر الأربعة وما تركب منها . ولما كانت هذه العناصر ذات كفيات متضادة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، فهو عالم التغير والكون والفساد . غير أن العناصر ليست كائنة فاسدة في جملتها بل في بعض أجزائها فقط . أما المركبات منها من الأجسام الحية والحساسة المتحركة فهي كائنة فاسدة من حيث الشخص وإن كانت من حيث النوع باقية المدة المقدرة

(١) ينحصر فيلسوفنا رسالة لإثبات ذلك ، يجدها القارىء في الجزء الثاني .

لها . والثاني يمتد من فلك القمر إلى نهاية العالم ، وهو ليس خاضعا لقوانين السكون والفساد ، لأنه ليس ذا كيفيات كما تقدم . والعالم كله متحرك إما حركة مكانية يتغير فيها مكان الشيء ومركزه (حركة النقلة) أو يتغير فيها مكان أجزائه دون مركزه (حركة الفلك الدائرية) أو يتغير فيها الحدود التي تنتهي لإيها نهاياته ، قرباً من المركز أو بعدا عنه (حركة الربو والاضمحلال) أو حركة تغير للكيفيات المحمولة فقط (حركة الاستحالة) أو حركة تبدل لجوهر الشيء نفسه (حركة الكون والفساد = الوجود والعدم)^(١) . والكرة الأرضية التي عليها الحث والنسل بالنسبة للعالم كالعلامة الصغيرة التي لا قدر لها^(٢) .

إلى هنا لا نكاد نجد شيئا جديدا عند الكندي ، لو قارنا آراءه بآراء أرسطو . واسكن الكندي يقول بحدوث العالم وبأنه قد أبدع دفعة واحدة ، سواء منه الفلك بما فيه أو عالم العناصر وما تركب منها والعناصر قد أبدعت لافي أما كونها الطبيعية التي تشغلها الآن ، بل مختلطة بعضها ببعض ، وإبداعها مقترن بحركتها . وكل منها يطلب ، من المكان الذي أبدع فيه ، حيزه الذي يطلبه بحسب قوانين طبيعته . وإذا كان أرسطو يرى أن نظام العالم الخالي أزلي ناشئ عن شوق المادة إلى الله فإن فيلسوف العرب يرى أن العالم مخلوق بفعل إرادي حكيم من جانب المبدع ، وهو بما فيه من حكمة ونظام يحقق الإرادة الإلهية التي جعلت الأشياء بعضها عللا لبعض . فالعالم بقوانينه وجريان حركاته وحوادثه وخروج أشياءه وحوادثه من القوة إلى الفعل ، ينتهي إلى إرادة فاعلة أو إلى أمر الأمر — كما يقول فيلسوفنا — وهذا عنده معنى من معاني الطاعة بل السجود لله . وبالرغم من أن الكندي يعرف معنى العشق وفعله في الأشياء^(٣) ، فإنه يستبعد فكرة أرسطو في عشق المادة لله ويرى أن علاقة العالم بالله هي علاقة طاعة للإرادة الخالقة المنظمة . وبما أنه ليس في الطبيعة شيء عبث ، كما يقول الكندي^(٤) فإن لكل شيء في العالم وظيفته بحسب نظام الكل الذي وضعت الإرادة الإلهية .

(١) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ، ٢٠٤ ، ٢٥٩ من الرسائل . والكندي يمزج معنى التغير والحركة والفعل عند أرسطو ويعتبرها كلها حركة بما فيها الكون والفساد .

(٢) ص ٢٥٦

(٣) ص ٢٤٩ — ٢٥٠

(٤) ص ٢٥٤

حدوث العالم :

لا يتعرض الكندي لبيان قصة خلق هذا العالم بما فيها من غموض ، ولا هو يجارى أفلاطون في خيالاته التي بين بها كيفية الخلق في قصة طيماوس ، ولا يستهويه مذهب أرسطو في المادة العاشقة للصورة والله . مما هو أدخل في باب التصوير الفني منه في باب النظر الفلسفي ، ولا هو ينتفع — أخيراً — بنظرية الصدور المعروفة منذ المذهب الأفلاطوني الجديد ، والتي أريد بها تقريب الشقة التي لانهاية لها والتي تفصل بين الإله الواحد المتعالى البرى . عن المادة وبين عالم المادة الجسماني المكثر المتغير ، من طريق ملئها بعدد متناه من كائنات متوسطة متجددة في روحانياتها ، فجاءت في الحقيقة فشلاً فلسفياً ودينياً ، مادته الخيال ، ولكن تشبث بها فلاسفة الإسلام بعد الكندي كما تشبث بها غيرهم من قبل — ونجد لها صورة واضحة في الفلسفة الإسلامية على يد الفارابي ؛ بل يضرب الكندي عن هذا وأماله صفحاً ويكتفي بأن يقرر في وضوح وصرامة ما ثبت لديه بالدليل من القول بأن هذا العالم محدث من لاشئ . ضربة واحدة ، في غير زمان ومن غير مادة ما ، بفعل القدرة المبدعة المطلقة من جانب عنة فعاله أولى ، هي الله (١) .

وجود هذا العالم وبقاؤه ومدة هذا البقاء متوقفة كلها على الإرادة الإلهية القاعلة لذلك ، بحيث لو توقف الفعل الإرادي من جانب الله لانعدم العالم ضربة واحدة وفي غير زمان أيضاً (٢)

ودليل فيلسوفنا على حدوث العالم هو الدليل المستند إلى مبدأ التناهي في كل ما هو موجود بالفعل أرقد وجد بالفعل ، وهو الدليل المشهور عن المعتزلة في عصر الكندي . ولكن الكندي يقيمه على أساس فلسفي واضح متين . ويدل على أهمية مسألة التناهي وضرورة إثباته أن الكندي يتناولها في أربع من رسائله . (٣)

(١) يقول صاعد (ص ٨٢) إن الكندي « كتاب التوحيد » المشهور باسم « قم الذهب » (؟) ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان وإن الكندي نصر هذا المذهب بحجج غير صحيحة ، بعضها سوفسطائية وبعضها خطائية . ويظهر أن صاعدا يتعامل على فيلسوف العرب ، لأن أدلة الكندي كما سنرى أدلة جيدة ، وإن كان ليس بين أيدينا الكتاب الذي يذكره صاعد .

(٢) راجع مثلاً ص ٢٤٣ ، ٢٤٧ من الرسائل .

(٣) ص ١١٤ — ١١٨ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ، ١٩٨ — ٢٠٢ ، ٢٠٩ من الرسائل .

ولا يمكن أن تبين قيمة رأى فيلسوف العرب في حدوث العالم إلا إذا عرفنا أولاً ، رأى أرسطو في قدم العالم ، وخصوصاً أدلته التى أراد بها إثبات أزلية الحركة وبقائها .

يقول أرسطو بتناهى هذا العالم من حيث الامتداد الجسمى فى المكان ؛ وذلك على أساس أن العالم جسم ، وأن الجسم — لكى يكون جسماً — لا بد أن يكون محدوداً بسطح ، وأن من المستحيل أن يوجد جسم بالفعل لا نهاية له ، لأن اللامتناهى لا يوجد أبداً بالفعل (١) .

غير أن أرسطو يقول بقدم العالم من حيث حركته ومن حيث مدة وجوده وهو يستند فى ذلك إلى قضايا يقررهما ، مثل أن المبدأ المحرك للعالم ثابت ، ثم يستنتج منها — دون أن تؤيده فى استدلاله ضرورة عقلية — وجوب قدم الحركة وبقائها وقدام المتحرك (العالم) وبقائه (٢) ؛ أو هو يستند إلى قضايا يضعها — دون أن يبرهن عليها برهنة كافية — ثم يجعلها أساساً لاستدلاله ، مثل قوله بقدم الهيولى (٣) ، أو هو يستند أخيراً إلى فكرة ارتباط الزمان بالحركة ، لأن الزمان هو مقدار الحركة — أو عدد الحركة كما يقول — من حيث التقدم والتأخر ، ولأنه لا يمكن تصور بداية للزمان ، نظراً لأن الإنسان يتخيل قبل كل زمان زماناً ، مما ينشأ عنه كله — فى زعم أرسطو — أن العالم بشخصه قديم متحرك من الأزل إلى الأبد فى زمان لا نهاية له .

ويسوق أرسطو لإثبات أزلية الحركة هذه الأدلة الآتية (٤) :

(١) يجد القارئ أدلة أرسطو على وجوب تناهى الجسم فى كتاب الطبيعة — الكتاب الثالث ، القسم الخامس (من ١٢٠٤ إلى ٨ — ١٢٠٦ إلى ٨) وفى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم العاشر (من ١٠٦٦ ب — ١٠٦٧ ب) مثلاً . ونلاحظ أنها أدلة ليست فى قوة دليل الكندى المسند إلى الرياضيات — كما سنراه بعد قليل — مهما كان مصدر دليل فيلسوف العرب .

(٢) راجع كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم السادس ، من ٢٥٩ ب إلى ٢٨٨ — ٣٢ — ٣٣ ، من ١٢٦٠ إلى ٣ — ٢٠ .

(٣) راجع مثلاً كتاب الطبيعة — آخر الكتاب الأول من ١٩٢ إلى ١٣ — ٣٤ .

(٤) كتاب الطبيعة — الكتاب الثامن ، القسم الأول ، من ١٢٥١ ب . والنصوص المذكورة فيما يلى منقولة عن اليونانية مباشرة ، وذلك بفضل معاونة الزميل الفاضل الأستاذ أمين سلامة ، أمين حجرة النفود بمكتبة الجامعة .

أولاً : الحركة هي « كمال المتحرك من حيث هو متحرك » (ἐντελέχεια) τοῦ المتحرك (κίνητου ἢ κινητοῦ)، بمعنى كون المتحرك بالقوة متحركاً بالفعل؛ فلا بد للحركة من أن يوجد المتحرك أولاً، كما أنه قبل الاحتراق لا بد أن يوجد ما يقبل الاحتراق، ثم يقول: إن الأشياء إما أن تكون حادثة أو قديمة؛ فلو كان كل واحد من المتحركات حادثاً لوجب أن يكون ثم تغير آخر أو حركة أخرى قبل التغير أو الحركة التي نحن بصدددها، بواسطة يحدث ماله بالقوة أن يتحرك ويحرك. ومعنى هذا — في رأى أرسطو — أن الحدوث تغير. وبما أن التغير ينشأ عن حركة متقدمة عليه، فلا بد أن يكون قبل الحركة التي حدثت بها الأشياء حركة أخرى؛ فافتراض حدوث الحركة تناقض، فلا بد أن تكون الحركة قديمة. ثم يقول فيلسوف اليونان: « أمّا لو كانت الأشياء موجودة دائماً بدون حركة، لبدأ التناقض من نفسه للتأملين؛ فإذا ساروا قليلاً أصبح التناقض أشد حتمية. فإذا كان بين الكائنات ما هي محركات وما هي متحركات، وكان، في وقت ما، يصبح أحدها محركاً أول والآخر متحركاً أول، وفي وقت آخر لا يكون شيء من هذا كله (متحركاً) بل يسكن، فلا بد أن شيئاً سابقاً تحرك، لأن السكون له علة ما، إذ السكون عدم وجود الحركة، وإذن فقد كان قبل الحركة الأولى تغير متقدم عليها. ومعنى هذا، بحسب تفكير أرسطو، أن سكون الأشياء التي افترض أنها قديمة ساكنة لا يكون إلا بعد حركة ويحتاج إلى علة تحده، فالحركة سابقة على السكون، فهي قديمة. ولكن هذه النتيجة التي ينتهي إليها أرسطو ليست لازمة لزوماً ضرورياً، حتى بحسب الفرض الذي يفترضه هو. هذا إلى أن افتراض وجود الحركة القديمة يؤدي إلى عين الإشكال.

ثانياً : يكون المحرك محركاً والمتحرك متحركاً، إذا توفر شرط تقاربهما، وهذا التقارب حركة، فلو كانت الحركة الأولى حادثة لكان قبلها حركة — فالحركة قديمة.

ثالثاً : لا يمكن أن يكون تقدم وتأخر إلا إذا كان هناك زمان، ولا يكون الزمان إلا إذا كانت هناك حركة فإذا كان الزمان هو عدد الحركة أو كان حركة، فإدام الزمان قديماً، فيجب أن تكون الحركة قديمة. بعد هذا يقول أرسطو رداً على أفلاطون الذي يقول بحدوث الزمان مع السماء: « إذا كان لا يمكن أن يوجد الزمان ولا أن يدرك إلا بالآن، وكان الآن شيئاً متوسطاً يصل البداية والنهاية

معا ، بداية الزمان المستقبل ونهاية الزمان الماضي ؛ فلا بد أن يكون ثمَّ زمانٌ دائما ، لأنَّ نهاية آخر زمان نكون بصددَه تصير مستقبلا في « آن » ؛ لأننا لا يمكن أن ندرك من الزمان إلا « الآن » . وعلى هذا فبما أن « الآن » بداية ونهاية ، فلا بد بالضرورة أن يكون في ناحيته زمان دائما . وإذا كان هذا هو شأن الزمان ، فمن البين أنه لا بد أن تكون الحركة أيضا كذلك ، لأن الزمان حال من أحوال الحركة (١) .

أما فيما يتعلق بإثبات عدم فناء الحركة في المستقبل فإن أرسطو يستعمل نفس الاستدلال المتقدم من حيث الجوهر : فكما أن افتراض حدوث الحركة أدى إلى القول بتغير متقدم على الحركة الأولى ، أى أدى إلى القول بحركة سابقة ، فكذلك سيكون بعد الحركة الأخيرة — لو فرضنا فناء الحركة — تغير يأتي بعدها ، أى حركة ؛ ذلك لأن الأشياء — بعد وقوف الحركة — لن تزال في ذاتها قابلة للحركة والتحريك ؛ ومعنى هذا — في رأى فيلسوف اليونان — أنه يجوز أن تقع الحركة من جديد . هذا إلى أن الشيء القابل للعدم — يقصد أرسطو الحركة التى ستفنى — لا بد له من معدم ، وهذا لا بد له بدوره من معدم وهكذا إلى غير نهاية ؛ وهذا كله يتضمن الحركة ، فافتراض فناء الحركة يقتضى الحركة دائما ، ففناؤها مستحيل ، فلا بد أن تكون الحركة أبدية .

إن الاضطراب وضعف أساس الاستدلال وعدم استناد مقدماته إلى العقل المطلق ؛ كل هذا ظاهر تماما فى كلام أرسطو ، كما أن المسيطرَ عليه نوعٌ من التحليل يضرب فى عالم الوهم . وليس بين المبادئ التى يبنى عليها فيلسوف اليونان المبرز آراءه مبدأ صحيح سوى قوله بثبات العلة الأولى ؛ أما أدلته التى يسوقها بعد ذلك فليس بينها دليل واحد يثبت أمام النقد أو يتضمن عنصر الإطلاق والضرورة الذى لا بد من توفره فى البرهان لى يكون قطعا ملزما . ويكفى أن نلاحظ باختصار مثلا أن أرسطو يقول بضرورة تقدم المتحرك على الحركة ، ولكنه لا يسير مع هذه الفكرة ولا يلتمس نوع العلة الفعالة التى تصلح حقيقة لإيجاد الحركة . ثم هو يفترض — كأحد الاحتمالات الممكنة عقلا — حدوث الأشياء :

(١) تجد دراسة الزمان أيضا فى كتاب ما بعد الطبيعة — الكتاب الرابع ، من القسم الرابع إلى الرابع عشر .

بل هو تلوح أمامه فكرة الحدوث المطلق — أو الكون المطلق عن عدم — أو العدم المطلق عن الحدوث^(١) ، ولكنه لا يتمسك بمعنى الحدوث كنقطة بداية . ويستنتج ، بدلا من ذلك ، أن الشيء الحادث لا بد أن يتقدم عليه تغير أو أن يكون الحدوث حركة في المعدم أو أن يكون المعدم شيئا موجودا متعينا ، مع أن التغير لا يمكن — بحسب رأى أرسطو نفسه — أن يكون إلا بين طرفين ، وأن الوجود الحادث لا يقابله إلا العدم ؛ فبدلا من أن يتمشى أرسطو مع فكرة الحدوث التي يفترضها نراه يعدل إلى فكرة التغير أو فكرة الحركة في المعدم ، مع أنها تناقض فكرة الحدوث وأن الحدوث لا يتحتم أن يكون حركة ، وأنه لا توجد حركة للحركة ولا تغير للتغير^(٢) — ولا يجوز دخول ذلك في الاستدلال إلا على أساس فرض جديد — ثم ينتهي إلى ضرورة وجود شيء قبل الحدوث نفسه أو وجود حركته في المعدم . وكذلك يفترض أرسطو قدم الأشياء وقدم سكونها ، فلا يتمسك بهذا الفرض تمسكا جدياً ، بل يفترض ضمنا أن هذا السكون جاء بعد حركة ؛ ولكن ذلك غير لازم ، إذا تمسكنا بالفرض ، وإلا للزم أن تكون الحركة في هذه الحالة مسبقة بسكون وهكذا . ثم إن أرسطو يعتبر أنه لكي تقع الحركة لا بد من شرط التقارب بين المحرك والمتحرك ؛ ولكن هذا لا ينطبق إلا على التحريك المادى بالماسة أو نحو ذلك في حدود ميدان العلل الطبيعية . أما الحركة الأصلية المطلقة فلا تحتاج إلى ذلك ، وخصوصا أن أرسطو يقول بأن الإله يحرك العالم دون أن يتحرك هو نفسه ، ويحركه وهو مفارق للمادة من كل وجه ، فلا يقرب ولا يماس ، بل هو عند فيلسوف اليونان يحرك العالم ، وهو يجهل العالم . وهكذا يمكن أن نلاحظ كأنما يريد أرسطو إثبات قدم العالم بعد أن قرر قدمه من أول الأمر . ويرى أرسطو أن مهمة المحرك الأول بالنسبة للعالم لا تتجاوز تحريكه لمادة موجودة ، وذلك من حيث أن هذه المادة عاشقة للمحرك . وهذه الفكرة — إذا

(١) أنظر مثلاً ما بعد الطبيعة ص ١٠٦٧ ب ص ٢٩ فما بعده ، وقارن كتاب الطبيعة —

الكتاب الخامس ، القسم الأول ص ١٢٥ س ١٢ — ٣٤

(٢) ما بعد الطبيعة — الكتاب الحادى عشر ، القسم الثانى ص ١٠٦٨ س ٨ فما بعده ،

وكتاب الطبيعة ص ١٢٥ س ١٢ — ٣٤

صرفنا النظر عن تناقضها الداخلي — لا تتضمن في الحقيقة علاقة فعل بالمفعي الصحيح ، فضلا عن علاقة إيجاد ابتدائي أو إحداث أصيل ، مما يتحتم أن يفترضه الناظر ، كوجه من وجوه الاحتمالات الممكنة لا بد من النظر فيه . وإن إغفال أرسطو لذلك من أكبر الأخطاء التي نشأت عنها صعوبات كبيرة في مذهبه . وليس الإحداث أو الإيجاد مجرد تأثير لعلة طبيعية في معلول موجود ، عندما تتوفر لهذا التأثير شروطه ، من استعداد أو قرب أو تماس أو ما إلى ذلك ، بل هو فعل إبداعي أصيل تبرز به صورة من صور الوجود لم تكن موجودة من قبل ، من حيث ما هي عليه في ذاتها الظاهرة على الأقل . ولا يتحتم في هذه الحالة أن يوجد الشيء من مادة سابقة متعينة أو غير متعينة ، ولا أن يؤول الشيء إلى هذه المادة ، كما لا يتحتم أن يسبق ذلك تغير ما أو حركة ما ، ولا أن يكون فعل الإيجاد في ذاته تحريكا من جانب المحرك المطلق لشيء موجود أو معدوم ، ولا أن يكون هذا الإيجاد ، أخيراً ، قبولاً للحركة . لأنه لا يوجد قبل وجود الشيء الحادث موضوع ما إلا تضليلاً من الوهم الخادع — هذا كله دون إنكارنا أن تكون الحركة أوضدها من اللوازم التي لا تنفك عنها الموجودات المادية ، إذا وجدت بالفعل . والقول بحديث الشيء بعد أن لم يكن ، بفعل علة كاملة مطلقة على النحو الذي يمكن أن يوجد الشيء عليه ، ليس متناقضاً أمام العقل الصرف ، لأنه لا يتضمن حكيم متضادين بالنسبة لشيء واحد — مثل قول القائل إن العالم موجود وإنه في نفس الوقت ومن نفس الجهة معدوم أيضاً — بل هو يتضمن الحكم بأن معلولا موجود عن علة موجوده ، وكان — إذا قورن في الذهن بما هو عليه — غير موجود من قبل ^(١) . ونقول : في الذهن ، لأنه قد يخیل لمن

(١) قد يتوهم بعض من يتعبر في مشكلة حدوث العالم أن هذا الحدوث لشيء إيجابي وجوده من عدم المطلق . وهذا الوهم باطل ، لأن الحادث إنما يوجد بفعل علته ، فليس وجوده وجوداً من لا شيء ولا وجوداً هو علة ذاته ولا وجوداً عن صدفة . والقول بحديث العالم معناه في الحقيقة القول بوجود علة فعالة وفعلها ، علة فعالة بذاتها ولاتاتها من الأزل إل الأبد ، وفعلها هو حقيقة هذه الأشياء التي نراها بحسب وسائلنا في المعرفة متعددة المظاهر والصور . وهذه المظاهر والصور متغيرة غير ثابتة الأحوال ولا واجبة الوجود ، فهي حادثة الشخص والصورة والأحوال — لا شك ، وإن كان فاعلها قديماً . ولا يستطيع الناظر أن ينظر هذه النظرة إلا إذا قدر على التخلص من نسبية الإدراك الحسي ووسائله وواجه الوجود الحق في ماهيته العميقة =

يتعقل معنى الوجود المتحقق باعتباره موضوعا للفكر أن قبله أو خارجا عنه
عدماً يقابله موضوعيا ، على حين أن الأمر لا يتجاوز تقابلا في الذات المتعقّلة
بين إدراك وجود موضوعي ، مع التنبّه إلى ذلك ، وبين حالة عدم هذا الإدراك من
قبل ، مما يحثّل إلينا أن قبل الوجود أو خارجه عدما ؛ وما ذلك في الحقيقة
سوى شعورنا بعد حالة المعرفة الجديدة علينا بحالة عدم المعرفة السابقة .

أما تصور أرسطو أن الهوى والزمان أزليان أبديان فذلك ناشئ عن الوهم ،
لأن الوهم يعجز — لصلة القرينة بالحس — عن أن يتصور جسما إلا آتيا من ، أو
صائرا إلى جسم ، أو شبه جسم ، كما لا يستطيع أن يتصور زمانا إلا وقبله زمان وبعده
زمان . والزمان بحسب تصور أرسطو له مرتبط بالتغير والحركة ، وهو شأن
من شئون الحركة ، هذا إلى أنه لا وجود له ، عند أرسطو إلا إذا كان هناك شعور
يدرك التغير والحركة . وبالرغم من أن هذا المفهوم للزمان ليس هو المفهوم
الوحيد ، فإن الإنسان يجب أن يندش من أن يبني أرسطو مذهبه على مثل
هذه الفكرة السطحية في تصور الزمان . إن الزمان هو في الحقيقة مدة الوجود
الايحائي الثابت مقدرة تقدير اكليا في شعور واع ، يدرك امتداد وجود ذاته ، حتى
مع افتراض أن هذا الوجود ساكن أو ثابت الحال غير متغير .

الحق أن أكبر ما أوقع أرسطو في مذهبه المعروف في قدم العالم هو أنه
افترض أن المحرك الأول إنما هو محرك من حيث هو صورة مشوقة ، فليس
بينه وبين العالم علاقة حقيقية ، بل هو — إذا أنعمنا النظر — فاعل أو محرك
بالعرض . وليس هذا هو شأن العلة الحقيقية . هذا إلى أن نظرية أرسطو للإله

وفي ماهية فعله ، وقد خصصا على استشفاف الوحدة والثبات وراء الكثرة والتغير والتنوع .
وهذه أول مراتب النظر العقلي الصحيح ، لأن من العلوم في أول الفلسفة والعلم أن حقائق
الأشياء بما فيها الإنسان الفكر نفسه ليست هي الأشخاص والصفات والأحوال البادية لنا على
النحو الذي ندركه بالحواس أو تصوره من طريقها . وهنا تسقط مشكلة قدم هذا العالم من
حيث شخصه الحاضر للتغير وتصبح المشكلة هي مشكلة قدم فعل الفاعل المعلق أو عدم قدمه ،
وهذه مسألة أخرى . وثم مشكلة أخرى قد تخطر للإنسان وهي : هل الأصل الذي نشأت عنه
بفعل العلة المطلقة هذه الصورة التي عليها العالم قديم أم حادث ؟ وهذه مشكلة ثالثة . والمهم أن
هذه الصورة التي عليها العالم حادثة . أما مسألة كيفية حدوثها أو مسألة نوع طبيعة العلاقة
بين الفاعل المطلق وفعله فهما أيضا مسألتان أخريان . وفي هذا ما يعمد للنظر في مشكلة قدم العالم
من وجهة نظر جديدة .

من شأنها أن تجعله أشبه بالعلة الطبيعية منه بالمبدأ العاقل القادر المرید الذي يفعل ، عن حكمة وقدرة وإرادة ، فعلا يعين صور الأشياء وأحوالها وعلاقاتها طبقا للقصد المناسب لذلك . ورأى أرسطو مجرد فرض أو زعم لا برهان عليه ؛ هو أشبه بتصور الفنان منه بتفكير الفيلسوف . وتقابله فكرة الفاعل المطلق بكل الصفات اللازمة للفعل ، وهذا ما يمكن أن تقام عليه الأدلة النظرية والكونية الطبيعية والأدلة المستندة إلى الغائية البادية في الكون جملة وتفصيلا وإلى التناسب في تركيب الأشياء ، بحيث تؤدي وظائفها تحقيقا لأغراض لا تتحقق إلا بذلك . والقول بفاعل مطلق على هذا النحو يؤدي منطقيا إلى القول بحدوث صور الأشياء كلها حدوثا مبتدأ ، دون وجود شيء آخر سوى العلة ودون انفعال أو تغير في ذات الفاعل من حركة أو قرب أو محاسة ؛ لأن هذه كلها من لواحق العلل المادية الطبيعية أو العلل الملائمة للمادة ، كما هو واضح .

وشرط الوجود الحادث أن يكون في ذاته ممكنا من حيث الصورة التي يكون عليها . وهنا نزول الصعوبات المتصلة بأزلية الحركة والزمان والتغير أو بأبديتها جميعا ، لأن هذا لم ينشأ إلا عن عدم إدخال فكرة الحدوث في مجال الاعتبار — مع أن الحدوث مشاهد بالتجربة — وإلا عن التعثر في تشويش الوهم الحائل دون تأمل العقل المجرد لموضوعه .

لا شك أن كل مفكر ينظر في مذهب أرسطو لابد أن يؤدي به النظر إلى تبين ما يتضمنه هذا المذهب من صعوبات . وقد وقع هذا فعلا في تاريخ الفلسفة عند مفكرى الإسلام وعند غيرهم . ولا شك أن الكندي تأمل مذهب أرسطو وتنبيهه إلى ما في بنائه من نقط الضعف . ولذلك نجده لا يأخذ من مذهب أرسطو كله في هذا الباب إلا بمبدأين اثنين : أولها معقول . وهو أن اللا متناهي لا يمكن البتة أن يتحقق كله بالفعل ، أي أنه لا يخرج كله إلى الوجود ؛ والثاني هو أن الجسم والزمان والحركة مرتبطة في الوجود ، لا يسبق أحدهما الآخر ؛ وهذا المبدأ يمكن إقامة الدليل عليه . ثم يطبق فيلسوف العرب هذين المبدأين اللذين يأخذ بهما أرسطو أيضا تطبيقا مستقيما ، بحيث ينتهي إلى أن الجسم والحركة والزمان كلها متناهية ولها بداية ، فهي حادثة . وهو يسير في استدلاله على نحو طريف ، مستندا إلى مقدمات رياضية كثيرة يذكرها ؛ وهذه المقدمات

هى فى الحقيقة قضايا بديهية يثبتها أو د معقولة بغير متوسط ، (١) ، كما يقول الكندي . ولكنه يريد أن يسد باب اللجاج والجحود على المفكرين المكابرين ، فتراه يقيم الدليل المنطقي على صحة المقدمات الأساسية مما يذكره ، وذلك بأن يبين ما يؤدى إليه القول بخلافها من التناقض ؛ وهو يستعين فى إقامة الدليل برموز الرياضيات والرسم المبين (٢) .
هذه المقدمات هى : (٣)

- ١ — الأَعْظَام المتجانسة التى ليس بعضها أعظم من بعض متساوية .
- ٢ — الأَعْظَام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها ، متساوية بالفعل والقوة .
- ٣ — الأَعْظَام المتناهية لا يمكن أن تكون لانهائية لها .
- ٤ — إذا زيد على أحد الأَعْظَام المتجانسة المتساوية عَظَمٌ مجانس لها صارت غير متساوية (أو صار العظمُ المزد عليه أعظمها وأعظم مما كان قبل الزيادة) .
- ٥ — إذا نقص من العظم شئ كان الباقي أقل مما كان قبل أن ينقص منه .
- ٦ — إذا نقص من العظم شئ ثم رد إليه كان الحاصل هو ما كان عليه العظم أولاً .

- ٧ — لا يمكن أن يكون عظام متجانسان لانهائية لها ، أحدهما أقل من الآخر .
 - ٨ — العظم الأصغر من كل عظمين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه .
 - ٩ — الأَعْظَام المتجانسة التى كل واحد منها متناهٍ جملتها متناهية .
- والمقدمات الأولى والرابعة والسابعة والتاسعة هى الأساسية التى يقيم الكندي عليها البرهان (٤) . وعلى أساس هذه المقدمات كلها اثباته بالدليل أو المقبولة على أنها بديهية تفرض نفسها على العقل ، يشرع الكندي فى إثبات أنه لا يمكن أن يوجد جسم بالفعل لانهائية له .

(١) أنظر ص ٢٠٢

(٢) هذا ما تجده فى رسالته فى إيضاح تنهى جرم العالم ص ١٨٦ فإ بعدها

(٣) هذه المقدمات مأخوذة من جملة رسائله التى تكلم فيها عن تنهى العالم ، وهى تختلف فى

العدد وفى الصيغة بعض الاختلاف — أنظر ص ١٩٤ ، ١٨٨ ، ١٩٤ ، ٢٠٢ ، وقد جمناها كلها هنا

(٤) ص ١٨٨ — ١٩١ من الرسائل .

والدليل يتلخص في أننا لو تصورنا من هذا الجسم المفروض أنه لا نهاية له بالفعل جزءاً محدوداً وفصلناه عنه بالوهم ، كان الباقي : إما متناهما ، فيكون الكل متناهياً بحسب المقدمة التاسعة ؛ وإما أن يكون لا متناهياً ، وفي هذه الحالة الأخيرة لو زدنا عليه ما كان قد فُصل منه بالوهم فإن الحاصل من ذلك — طبقاً للمقدمة السادسة — هو الذي كان أولاً ، أعني لا متناهياً . لكنه بعد إضافة الجزء المفصول أكبر منه قبل هذه الإضافة ، طبقاً للمقدمة الرابعة والخامسة . وإذن يكون اللامتناهي أكبر من اللامتناهي أو يكون الكل مثل الجزء ، وهذا تناقض ، وفيه خلاف لما تثبته المقدمة الأولى والسابعة . وإذن فلا بد أن يكون الجسم الموجود بالفعل متناهياً وأن يكون جرم العالم متناهياً تبعاً لذلك ^(١) .

ويطبق الكندي فيما يتعلق بالحركة الماضية والزمان الماضي نفس المبدأ ونفس الدليل الذي يستند إليه ، فيقول أولاً : إن كل ما يلحق الجرم أو يكون محصوراً فيه أو محمولاً فيه من حركة أو زمان لا بد أن يكون متناهياً ، نظراً لتناهي الجرم ^(٢) . ولو كان كل من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لنحتم خروج اللامتناهي إلى الفعل ، وهذا في ذاته مستحيل ، كما تقدم — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يقول الكندي : لو أن كلاً من الحركة الماضية أو الزمان الماضي لا نهاية له لاستحال الانتهاء إلى الحركة الحالية أو إلى الزمان الحالي ، لأن ذلك لا يأتي إلا بعد أن يكون ما لا نهاية له — سواء الحركة أو الزمان — قد تحقق بالفعل ، وهو غير ممكن . وفوق هذا فإننا لو ثبتنا انتباهنا على نقطة معينة من الحركة أو الزمان لسكانت هذه النقطة من غير شك حداً فاصلاً ، كل ما قد سبقه أو كل ما يعقبه متناه بالضرورة ^(٣) . مع فرق هو أن الماضي من ذلك متناه بالفعل ، على حين أن المستقبل منه سيكون متناهياً دائماً إذا وقع . وإن كان يمكن — نظراً لإمكان تزيده المستمر — أن يعتبر لا متناهياً بالقوة . هذا هو الاستدلال المباشر المستند إلى المبدأ العام . وهو أن ما لا نهاية له لا يتحقق بالفعل .

(١) أنظر صورة الدليل في ١١٥ — ١١٦ ، ١١٦ — ١١٧ ، ١١٧ — ١١٨ ، ١١٨ — ١١٩ من الرسائل

(٢) راجع مثلاً ص ١١١ — ١١٦

(٣) أنظر ص ١٢١ — ١٢٢ ، ١٢٢ — ١٢٣ ، ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل

ولكن يمكن أن يُسْطَرِد الدليل التفصيلي ، بحيث يؤدي إلى وجوب تنأى كل كية ، سواء أكانت حركة أو زماناً أو غيرهما ، على نحو ما رأينا في الدليل على تنأى الجسم .

على أن الكندي^(١) — كَارْسطو — يربط الزمان بالحركة ، ويربطهما أيضاً بالجسم . فالزمان زمان الجسم ، أى مدة وجوده ؛ لأنه ليس للزمان وجود مستقل . والحركة هى حركة الجسم ، وليس لها وجود مستقل . والجسم أيضاً كان في هذا العالم متبدل بأحد أنواع التبدل ، سواء كان هذا التبدل حركة الجسم حول مركزه أو حركته من مكان إلى مكان آخر أو كان حركة ربو أو اضمحلال (زيادة أو نقص) أو حركة في صورة الاستحالة أو حركة جوهرية في صورة الكون والفساد (الوجود والعدم)^(٢) . وكل حركة معناها عدد مدة الجسم ، فالحركة إذن لا تكون إلا لالة زمان . وعلى هذا فلا بد أن تكون الحركة موجودة إذا وجد الجسم^(٣) ، لأنه لا يمكن أن يكون الجسم كان ساكناً ثم تحرك ؛ ذلك أن جرم العالم إما أن يكون حادثاً أو قديماً ، فإن كان حادثاً فإن وجوده عن عدم كون ، والكون أحد أنواع الحركة ؛ وإذن فحدث جرم العالم حركة ، فالحدث والحركة متلازمان . أما إن كان الجسم قديماً ساكناً يمكن له أن يتحرك ، ثم تحرك بعد ذلك ، فعنى هذا أن الشيء الأزلى يتغير ؛ ولكن القديم لا يمكن أن يتغير^(٤) . وإذا كان الجسم لا يوجد بدون حركة ، وكانت الحركة هى الشرط الأساسى لوجود الزمان ، وكان زمان الجرم هو مدة وجوده أو — كما يقول الكندي — هو « المدة التى هو فيها هوية » أو « الحال التى هو فيها لنية »^(٥) — فإنه يلزم من هذا كله أن الجرم والحركة والزمان موجودة معاً ، لا يسبق أحدها الآخر . ولما كانت كلها متناهية ، وخصوصاً لما كان الزمان لا يمكن أن يكون لا متناهياً ، فإن مدة وجود العالم متناهية ؛ فالعالم حادث^(٦) . ونلاحظ هنا أن الكندي

(١) أنظر ص ١١٧ من الرسائل .

(٢) راجع أنواع الحركة في ص ١١٧ ؛ ٢٠٤ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٥٩ مثلاً .

والكندى لا يفرق بين الحركة والتغير .

(٣) ص ١١٧ — ١١٨

(٤) ص ١١٣ — ١١٤ ، ١١٨ — ١١٩

(٥) ص ١١٩ ، ٢٠٥

(٦) ص ١١٩ — ١٢٢ ، ١٩٧ — ١٩٨ ، ٢٠٣ — ٢٠٤

بخالف أرسطو مخالفة صريحة ، وذلك أنه على حين أن أرسطو ينكر أن يكون الكون (الحدوث المطلق) حركة ^(١) لأن ذلك يقتضى شيئاً تتم فيه الحركة ، نجد الكندي يقرر أن الإبداع (الحدوث المطلق) للجسم يقتضى بحركته . هذا إلى أن الكندي يقول ببداية الزمان قولاً صريحاً ، خلافاً لأرسطو ^(٢) . ثم أن الجرم مركب من هيولى وصورة ^(٣) ، والتركيب تغير وحركة ، فالجسم حادث متحرك من أول الأمر .

نلاحظ شدة اهتمام الكندي بإثبات حدوث العالم . وهو يصل إلى ذلك خصوصاً من طريق إثبات وجوب تناهى الزمان . وفيلسوف العرب رسالة ، في مائة الزمان والحين والدهر ، أو ، في مائة الزمان ومائة الدهر والحين والوقت ، ورسالة يصعب معرفة ما فيها ، واسمها ، رسالة في النسب الزمانية ، ^(٤) ولكننا لا نعرف هذه الرسائل ، فلعلها كانت تعطينا فكرة الكندي المفصلة عن الزمان . على أنه بحسب الرسائل التى بين أيدينا لا يعتبر الزمان موجوداً قائماً بذاته ، بل يعتبره مدة وجود الجسم . وهنا نجد للزمان مفهوماً غير المفهوم الذى نجده عند أرسطو . والكندي يحاول جاهداً أن يثبت وجوب تناهى الزمان ، مستنداً إلى استحالة لا تناهيه في الماضى - وإلا لخرج ما لا نهاية له إلى حين الفعل . . . الخ كما تقدم . والحقيقة أن إثبات تناهى الزمان الماضى هو الأساس الوحيد لإمكان إثبات حدوث العالم . وإن أكبر ما ورط أرسطو في ضرورة القول بقدم العالم هو قوله بقدم الزمان وعدم تناهيه وجعله الزمان عدداً للحركة بحسب شعور يدرك التغير والتقدم والتأخر ، مما أنتج لأرسطو ضرورة قدم المتحرك ، وهو الجسم ، تبعاً لذلك ، أعنى ضرورة قدم هذا العالم المادى المتحرك .

وإذا كان أرسطو عندما نظر في احتمال كون الأشياء حادثاً قد استنتج أن حدوثها يحتاج إلى حركة سابقة ، وبذلك أخطأ في تصور معنى الحدوث وطبيعته وأصله ، أعنى كونه وجوداً مبتدئاً لصورة حادث ، فإن الكندي يرى أن الحدوث مصحوب بحركة ،

(١) أنظر مثلاً كتاب الطبيعة ص ١٢٢٥ س ٢٠ — ٣٢

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٦ س ١٣ فـ بعده .

(٣) ص ١٢٠ — ١٢١ ، ٢٠٤ — ٢٠٥ من الرسائل .

(٤) الفهرست لابن التميمي ص ٢٦٠ ، الفطلى ص ٢٤٥ ، ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٣ .

يحيث تُستبدأ الأشياء المحدثه متحركة، وبهذا ينقطع الطريق أمام الوهم الذي يريد أن يتصور قبل الحركة حركة، وما يزيد في قطع الطريق على الوهم أن الكندي يرى أن الإيجاد أو الإبداع يتم في غير زمان — وكذلك العدم أيضا — وذلك بفعل علة حقيقية فعالة . وعلى هذا فإن كل الصعوبات التي يثيرها أرسطو (١) حول ضرورة مادة سابقة على الحدوث أو حول ضرورة التدرج في الحدوث أو حدوث للحدوث أو حركة للحركة أو كون المعدم موجوداً متعيناً أو كون الحدوث نفسه حركة إلى غير ذلك، تسقط تماماً . وإذا كان أرسطو يتصور الزمان على أنه عدد الحركة فإن الكندي يوافقه على ذلك، ولكنه يرى فوق هذا أن الزمان هو مدة وجود الشيء، ما دام موجوداً، فإذا زال وجوده زال زمانه . وهكذا تمكن الكندي بفضل فهم جديد للزمان أن يتخلص من الوهم الذي يفترض زماناً قبل حدوث الأشياء . والمبدأ الخامس الذي يفصل بين فيلسوف العرب وفيلسوف اليونان هو القول بوجوب تنامي كل ما وقع بالفعل سواء كان حركة أو زماناً موجوداً بالفعل أو متقضيّاً . وبظهر أن الكندي لا يعبأ بالتمييز بين اللامتناهي الفعلي الموجود كله في وقت واحد وبين اللامتناهي المتقضي، كالحركة والزمان الزائدين باستمرار، لأنه لا فرق في الحقيقة بين الأمرين . لأن كلا منهما قد وجد بالفعل، سواء كان متساوفاً موجوداً معاً أو متلاحقاً متقضيّاً . أما المبدأ الثاني الخامس الذي يفصل بين الكندي وأرسطو فهو أن العلة الفاعلة بالمعنى الحقيقي لها الفعل المطلق، أعني الفعل الحق وهو إيجاد صور المحدثات إيجاداً أصلياً، وهذا ما لا يعرفه أرسطو، كما تقدم .

ونحن نلاحظ أن الخلاف بين الكندي وأرسطو خلاف فلسفي في الحقيقة، وإن كان رأي الكندي في إثبات حدوث العالم يتفق مع المبدأ الأكبر في الإسلام . وهو أن الله خلق هذا العالم المادي خلقاً إبداعياً غير مسبوق بشيء . ولا تخرج الاحتمالات فيما يتعلق بهذا العالم عن أن يكون : إما قديماً متحركاً على الدوام . وهذا اختيار أرسطو : أو قديماً تحرك بعد سكون ، وهذا يرفضه

(١) كل القسم الثاني عشر من الكتاب الحادي عشر من كتاب ما بعد الطبيعة ، والقسم الأول من الكتاب الخامس من الطبيعة ص ٢٢٥ س ١٢ نس ٣٤ ، والقسم الثاني من ٢٢٥ ص ١٠ — ١٢٦٦ س ٢٣

أرسطو والكندى معا ؛ أوقديما ما كنا دائما ، وهو مرفوض بداهة ومرفوض عند الفيلسوفين ؛ وإما أن يكون حادثا ما كنا دائما ، وهو باطل بداهة ؛ أو حادثا تحرك بعد سكون ، وهو مرفوض عند الفيلسوفين ، أو حادثا متحركا مع حدوده ، وهذا هو اختيار الكندى . وكل من الفيلسوفين يذكر أدلته ، وأدلة فيلسوف العرب أثبت قدما من أدلة فيلسوف اليونان .

وإذا كان جميع متكلمي الإسلام^(١) قد حاربوا نظرية قدم العالم والزمان والحركة بأدلة نظرية عقلية وأدلة رياضية ، فإن منهم — كما تقدم — من أرجب فناء العالم أو على الأقل وقوف كل حركة فيه ، حتى ينتهى إلى السكون الدائم . وكانوا في ذلك حريصين على التوحيد بمعناه الذى تصوره ، وهو أن يكون الله وحده لا شىء معه قبل الخلق ولا يشاركه شىء فى القدم ، وأن يكون وحده لا شىء معه بعد زوال هذا العالم . لكيلا يشاركه شىء فى البقاء السرمدى ، فإن الكندى يقول فى مواضع مختلفة من رسائله بأن لهذا العالم مدة مقسومة مقدرة . ولكنها غير معينة الكم . فوجود هذا العالم المخلوق متوقف على علته ، ومدة وجوده متوقفة على إرادة علته ، فالإرادة الخالقة تستطيع أن تفتى العالم ، فيعود لا شيئا . كما أنها ابتدأته بعد أن لم يكن شيئا . وهذا رأى أقرب إلى الاتفاق مع آخر ما وصل إليه العلم الحديث فى نظراته للعالم المادى . خصوصا علم الطبيعة الذى تكون على يد كبار علماء النفسية فى القرن العشرين ، وهم الذين تتسع فلسفتهم ونظرتهم لهذا العالم المادى للقول بالخلق والفناء كما تتسع للقول بنوع من المعرفة بهذا العالم غير المعرفة المأخوذة عن العلم الطبيعى .

✓ مهما يكن من شىء . فإن إثبات حدوث العالم هو أحد الأسس التى يقوم عليها
إثبات وجود الله :

أدلة وجود الله :

إذا كان العالم حادثا ، له أول وبداية فى الزمان . لأنه متناه من كل وجه ، فلا بد أن يكون له محدث ، وذلك طبقا لمبدأ العلية العام ، وخصوصا لمبدأ العلة الكافية من جهة ، وطبقا لمبدأ الضايف المنطقي من جهة أخرى . يقول الكندى ،

(١) راجع ما تقدم منه الكلام عن الكندى والمعتزلة .

بعد إثباته تنأى العالم من حيث جرمه وحركته وزمانه : « فالجرم إذن مُحدث اضطراراً ، والمحدث يحدث الحدث . إذن المحدث والمحدث من المضاف ، فلكل محدث اضطراراً عن ليس (١) » .

وإلى جانب هذا الدليل الذى يشترك فيه الكندى ، من حيث المبدأ ، مع متكلمي الإسلام ، يوجد عنده دليل آخر يستند إلى ما نشاهده من أن هذا العالم ، سواء منه السماوى والأرضى ، مركب ، وأنه تعتربه الوحدة والكثرة والتركيب . ولما كانت هذه كلها عارضة فى العالم وليست له من ذاته — كما يثبت فيلسوف العرب ذلك فى كتابه فى الفلسفة الأولى — فلا بد أن تكون راجعة إلى علة واحدة بالذات خارجة عن العالم ، هى الذات الإلهية . يقول الكندى : « فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات فيها الوحدة والكثرة معاً ، وكانت الوحدة فيها جميعاً أثراً من مؤثر ، عارضاً فيه ، لا بالطبع ، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطراراً ، فباطرار [أنه] إن لم تكن وحدة لم تكن كثرة بته ، فإذا تهوى كل كثير هو بالوحدة ، فإن لم يكن وحدة فلا هوية للكثير بته ، فإذا كل متهوى إنما هو انفعال يوجد ما لم يكن . فإذا فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوى كل محسوس وما يلحق المحسوس ، فيوجد كل واحد منها ، إذا تهوى ، بهويته إياها ، فإذا علة التهوى [هى] من الواحد الحق الذى لم يفد الوحدة من مفيد ، بل هو بذاته واحد . والذى يهوى ليس هو لم يزل ، والذى هو ليس هو لم يزل ، مبدع ، أى تهويه عن علة ، فالذى يهوى مبدع . وإذا كانت علة التهوى الواحد الحق الأول . فعلة الإبداع هو الواحد الحق الأول ، والعلة التى منها مبدأ الحركة ، أعنى المحرك مبدأ الحركة ، أعنى المحرك ، هى الفاعل . فالواحد الحق الأول . إذ هو علة مبدأ حركة التهوى — أى الإنفعال — فهو المبدع جميع التهويات ، فإذا هوية إلا بما فيها من الوحدة ، وتوحداه تهوياتها ؛ فبالوحدة قوام الكل ، لو فارقت الوحدة عادت ودثرت مع الفراق معاً بلا زمان ، فالواحد الحق إذن هو الأول المبدع المسك كل ما أبدع . فلا يخلو شئ من إمساكه وقوته إلا عاد ودثر » (٢)

(١) ص ٢٠٧ من الرسائل .

(٢) ص ١٦١ — ١٦٢ . ويجوز أن تكون كلمة عاد للموحدة هكذا فى الأصل تحريفاً

عن : عدم أو عن : باد

ومن الأسس التي يصح أن نعتبرها عند الكندي أساساً لإمكان البرهنة على وجود الله ما يحاول فيلسوفنا أن يثبت في كتابه « في الفلسفة الأولى » ، وهو « أنه ليس يمكننا أن يكون الشيء علة كون ذاته » ، أعني وجود ذاته الحادث (١) . والكندي ، بطبيعة الحال ، يقصد بذلك أشياء هذا العالم المادى ، لأنه يتناول هذا الموضوع الهام بعد كلامه عن « الأزلى » وصفاته — والمقصود من غير شك هو الله واجب الوجود — وبعد إثباته تناهى العالم المادى من حيث امتداده المكافئ ومن حيث حركته وزمانه . وهذا الجزء من كتاب « في الفلسفة الأولى » يوجد بنصه دون أى فرق تقريباً في رسالة الكندي « في وحدانية الله وتنهيه جرم العالم » ، وهى تنتهى بالكلام في وجود الله ووحدانيته وصفاته . ودليل الكندي على استحالة أن يكون الشيء علة لكون ذاته يتلخص في حصر كل الاحتمالات الممكنة وإبطالها جميعاً ، وهى :

١ — أن يكون الشيء الذى هو علة وجود ذاته معدوما وذاته معدومة . وفى هذه الحالة لا يمكن أن يكون علة ولا معلولاً ، لأنه ليس شيئاً على الإطلاق ، والعلة والمعلول لا يسقان إلا على شيء موجود . هذا إلى أنه بحسب الفرض سيكون علة ومعلولاً ، فهو عين ذاته من جهة وهو غير ذاته من جهة أخرى ، ولكن ذات الشيء هى هو ، فهذا الاحتمال يؤدى إلى التناقض .

٢ — أو أن يكون الشيء معدوما وذاته موجودة . وهو عند ذلك يكون معدوماً ، والمعدوم لا شيء ، فليس علة ولا معلولاً . هذا إلى أنه لو كان معدوماً وكان فى الوقت نفسه علة وجود ذاته ، لكان مغايراً لذاته وكان فى نفس الوقت عين وجود ذاته — وهذا تناقض أيضاً .

٣ — أو أن يكون الشيء موجوداً وذاته معدومة ، وفيه من التناقض مثل ما تقدم .

٤ — أو أن يكون موجوداً وذاته موجودة ، فهو علة ومعلول . والعلة غير المعلول ، فذاته غيره . ولكن ذات كل شيء هى هو ، فالقول بأنه موجود وذاته موجودة وأنه علة لذاته تناقض .

(١) ص ١٢٣ — ١٢٤ من الرسائل ؛ وفي معنى أن الكون هو الحدوث عن المدم

ولا ينبغي أن نستخف بقيمة هذه المشكلة ولا بقيمة إبطال الكندي رأى من قد يرى أن يكون الشيء علة لذاته . أما أولا فلأن جوهر المسألة هو : هل يمكن أن يكون الوجود الحادث سبب ذاته ، وهذا غير ممكن عقلا . وأما ثانيا فلأن المشكلة مهمة من الناحية الفلسفية والدينية ، ذلك لأنها تنصب على العالم المادى . وإذا كان الاستدلال بسيطا ظاهر البدهة ، فإننا يجب أن لا ننسى أنه يدور حول إعتبارات ذهنية لاحتمالات ، كلها باطلة نظراً لفساد الفرض الأساسى الذى تنفرع عنه وأظهر ما تتجلى فيه قيمة الاستدلال هو أنه يستند ضمنا إلى مبدأ العلة الكافية التى لا بد منها لتعليل كون الشيء هو ما هو عليه ، وهو مبدأ يقضى العقل به ، ولكن خصوصا وعلى نحو صريح إلى مبدئين عقليين آخرين : أحدهما مبدأ الذاتية مفهوم ما على وجه الأساسى ، وهو أن يكون الشيء هو عين ذاته ، أعنى عين وجود ذاته أو بالاختصار أن يكون وجوده هو ذاته فى الاعتبار العقلى ؛ والثانى مبدأ التناقض ، أعنى أنه لا يمكن أن يكون الشيء هو ذاته وأن يكون فى نفس الوقت غير ذاته — وهو ما سيكون لو أنه كان علة ذاته . والحقيقة أن الكندي يبرهن بمعالجته هذه المشكلة الدقيقة عن أنه ميتافيزيقى كبير وعلى قدرته على النظر العقلى التحليلى العميق . هذا إلى أن وراء استدلاله الفكرة الأساسية فى التمييز بين الوجود الحق الثابت الذى قوامه ذاتى والوجود الظاهرى المتغير الذى قوامه من غيره ، كما سنرى الآن .

فإن من الطبيعى الواضح أنه لا يمكن أن تنطبق الفكرة التى هى موضوع البحث عند الكندي على الله باعتباره علة العالم . أعنى أنه بالنسبة لله لا يمكن أن يكون هناك محل للبحث فى هل هو علة لذاته . لأن الله عند الكندي ليس هو العالم ولا كالعالم بل هو علة العالم ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى لأن الله هو العلة الحقيقية أو الواحد الحق الذى لا علة له ، الأزل الذى لم يسبق وجوده عدم وجوده ، الثابت الدائم الذى لا يعدم ، الكامل التام الذى ليس كمال أو تمام منتظر ، الذى لا جنس له وليس جسما ، فلا يفسد ولا يتغير ولا يتكثر ولا يزول . أما العالم فهو المادى أو الملابس للمادة أو الروحانى ، وهو حادث كله ، يعتريه التغير والفناء . وليس هذا كله عند فيلسوفنا من قبيل الافتراض أو الدعوى أو القبول بدون برهان ، بل هو من جهة — أعنى فيما يتعلق بهذا العالم المشاهد — نتيجة للنظر

في الوجود الخاضع لقوانين الحدوث والنغير والزوال والذي تعتريه الوحدة والكثرة والتركيب ، وهذا هو الذي يوجب في نظر العقل أن تكون له علاقة غير مشابهة له . وهو من جهة أخرى - أعني فيما يتعلق بالله - نتيجة للنظر العقلي في معنى العلة الحقيقية التي لا يهدأ العقل ولا يقف في بحثه حتى ينتهي إليها ، وللتأدي إلى وجوب كونها واجبة الوجود ثابتة . . . إلى آخر صفاتها التي يقضي بها العقل استناداً إلى فعلها ، ونتيجة لضرورة القول بوجود هذه العلة عقلاً لتعليل هذا الوجود المتغير الذي نشاهده وتفسير ما يعرض له ، بحيث تكون بالدليل العقلي القطعي والاستدلال من هذا العالم علة أخيرة ، هي أساس كل شيء ، وهي الوجود الحق (١)

وأخيراً فلا يسعنا أن نجد عند الفلاسفة اليونان فكرة الكندي ولا استدلاله لأنهم - خصوصاً أرسطو - يقولون إما بقدم العالم أو بقدم شيء آخر هو أساس له إلى جانب علة . وهذا مثال على استحداث المفكرين المسلمين لمشكلات ، ولطريقة مبتكرة في معالجتها .

وعند الكندي إلى جانب هذا دليل^٢ على وجود الله ، يستند إلى القياس التشبيهي على أساس النظر في الإنسان : كما أن آثار التدبير في البدن الإنساني تدل على وجود مدبر فيه غير مرئي ، فكذلك تدل آثار التدبير في العالم في جملة على وجود مدبر له لا يرى . وهكذا يفهم الكندي فكرة القدماء في أن الإنسان عالم أصغر ، على وجه من وجوهها^(٢) . ويتناول فيلسوفنا هذه الفكرة في معرض الإجابة عن السؤال عن الباري عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي ، وإن كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ ، يقول الكندي : « هو كائنفس في البدن . . . » ثم يضي في تفصيل القياس المتقدم . وإن يخطئ باحث خطأ أشنع من تصوره وراء كلام الكندي فكرة حلوية أو علاقة شبيهة بالحلول بين الله والعالم ، لأن رأي الكندي في ذات الله وصفاته حاسم فيما يتعلق بهذا الموضوع .

(١) أساس هذا الكلام كله موجود في رسائل الكندي ، خصوصاً كتاب الفلسفة الأولى .
ورسالة الوجدانية والعة القرية ورسالة في معنى سجود الجرم الأقصى .

(٢) أنظر ص ١٧٣ ، ١٧٤ من الرسائل

وينضم الى كل ما تقدم ، عند فيلسوف العرب ، ذلك الدليل القديم الذى يستحق — كما يقول كنت — أن يذكر مع الاحترام والذى هو أقوى الأدلة على وجود الله وأوضحها وأقربها الى العقل الإنسانى بوجه عام — أعنى الدليل المستند الى فكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . ويردد الكسندى فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الإلهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكال العناية بكل شئ . وجعل بعض الأشياء أسبابا وعللا لبعض الآخر ، هو يقول مثلا :

« ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات ! لاوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ، أعنى مدبراً لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله وكانت مطالبه وجدان الحق وخواصه [] الحق ، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه ، والمزكى عنده — فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه — العقل ؛ فإن من كان كذلك انتهكت عن أبصار نفسه سجوف سدف الجهل ، وعافت نفسه مشارب عكر العجب ، وأنفت من ركاكة معالجة الفخر ، واستوحشت من توجظ ظلم الشبهات ، وخرجت من الوقف على غير تبين فإن فى نظم هذا العالم ، وترتيبه ، وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الأمر الأصالح فى كون كل كائن ، وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، الأعظم دلالة على أنقن تدبير — ومع كل تدبير مدبر ، وعلى أحكم حكمه — ومع كل حكمة حكيم ، لأن هذه جميعا من المضاف (١) . »

ويقول الكسندى فى موضع آخر بعد أن أثبت أن الحوادث الكونية على ظهر الأرض وفى الجو راجعة إلى العوامل الناشئة عن حركات الأجرام السماوية وأوضاعها نشوءاً طبيعياً يمكن معرفته على نحو علمى يستند إلى العلم الرياضى : « فقد تبين أن كون جميع الأشخاص السماوية على ما هى عليه من المكان الذى هو الأرض والماء والهواء ونضد ذلك وتقسيمه هو علة الكون والفساد فى الكائنات

(١) ص ٢١٤ — ٢١٥ . وتجد نصوصاً أخرى من الإبداع والإتهان والنظام فى ص ١٧٥ ،

٢١٥ ، ٢٣٠ — ٢٣١ ، ٢٥٧ — ٢٥٨ ، ٣٠٩ من الرسائل ،

الفسادات الفاعلة القريبة ، أعني المرتبة بإرادة بارئها هذا الترتيب الذى هو سبب الكون والفساد ، وأن هذا من تدبير حكيم عليم قوى جواد عالم متقن لما صنع ، وأن هذا التدبير غاية الإتقان ، إذ هو موجب الأمر الأصلى ، كالذى قد تبين وكما نحن مثبتوه فيما يتلو بتأييد ذى القدرة التامة الواحد الحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومتقن الكل ، لأنه ليس أثر الصنعة من باب أو سرير أو كرسي بما يظهر فيها من تقدير تأليف على الأمر الاتقن بأظهر من ذلك فى هذا الكل ، لذوى العيون العقلية الصافية . بنضد الكل وتقديره على الأمر الأنفع الاتقن فى كونه وتصيير بعضه علة لكون بعض وبعضه مصلحا لبعض ، ولاظهار كمال القدرة ، أعنى إخراج كل ما لم يكن محالاً إلى الفعل اضطراباً . فإن جميع ما ذكرنا ظاهر لمن كانت مرتبة علم هيئة الكل والأشياء الطبيعية ؛ فأما من قصر عن ذلك فإنه يقصر عن فهم ما ذكرنا لتقصيره فى علم هيئة الكل والطبيعات (١) .

ويقول فيلسوف العرب فى رسالته فى سجود الجرم الأقصى وطاعته لله عز وجل ، بعد بيانه لمعنى ذلك : « فهذه التى ينبغى أن تحس بها عظم قدرة الله ، جل ثناؤه ! وسعة جوده وفيض فضائله وإتقان تدبيره وأن يتعجب منها ذوو العقول النيرة ، ولا بسمو شجرة أو عظم حيوان كحوت أو تنين أو لجأة أو فيل وما أشبه ذلك — فإن هذه أشبه بعجائبها بقدرته العامة ، وأن توهم الكل حيواناً واحداً مفصلاً ، إذ هو جرم ولا فراغ فيه ، وفى أكثره — أعنى الجرم العالى الأشرف — القوة النفسانية الشريفة [الفاعلة] فيما دونه هذه القوى النفسانية ، على قدر الأمر الأصلى فى كل واحد من ذوات الأنفس ، كإنسان واحد (٢) » .

وهكذا يريد منا الكندى إلى جانب النظرة الفلسفية العلمية أن نتأمل النظام الكلى لهذا العالم تأملاً فيه من روح التفلسف بمقدار ما فيه من روح النظرة الفنية ، بحيث يبدو لنا العالم كله كأننا واحداً منسجماً التركيب ، يسرى فيه فى جملة وتفصيله تيار الحياة ، وفى هذا يرى فيلسوف العرب الشهادة الكبرى على

(١) ص ٢٣٦ — ٢٣٧ من الرسائل

(٢) ص ٢٥٩ — ٢٦٠

وجود الله وقدرته وحكمته وسائر صفات كماله ، في نظر المتأمل السليم الفطرة الذي قد أشرق نور العقل على ملاحظاته الحسية . ولا توجد الشهادة على المبدع في جزئيات الكون مهما كانت بديعة الصنع في ذاتها ، بل توجد في العالم كله كقطعة فنية حية واحدة .

ومن المعروف أن هذه النظرة المنبهة للغائية السارية في الكون هي نظرة اليونان منذ أيام سقراط ، وهي توجد بارزة جداً عند أفلاطون ، وتوجد إلى حد ما ومع شيء من التناقض الداخلي عند أرسطو^(١) ؛ بل تدل الكلمة التي يسمى بها اليونان هذا العالم — وهي كلمة κόσμος (كوسموس) التي معناها الأصلي النظام أو قطعة الزينة الجميلة — تدل على الفكرة نفسها . أما بعض اللغويين وبعض متكلمي الإسلام فيذهبون إلى أن كلمة «عالم» ترجع في الأصل إلى كلمة «علم» بمعنى علامة الشيء ، زيدت فيها ألف للإشباع ؛ ولما كان هذا الكون مخلوقاً يدل على خالقه ، فهو علم وعلامة يُعلم بها وجود الخالق ، ولذلك يسمى «عالمًا» . وفي نظرة الكندي للعالم شيء من نظرة اليونان ، لكن نظرته تغذت من فكرة القول بالإله الخالق المبدع كما جاء بها القرآن ، حيث نجد التنبيه المستمر إلى تأمل نظام السموات والأرض وما فيهن من عظمة الصنع وإتقانه ودقته ، وحيث يوصف الله بأنه «أحسن الخالقين» الذي «أحسن كل شيء خلقه» وسواه على أحسن وجه ، كما أن تلك النظرة تنعكس في الطبيعة العربية الواضحة الصافية ؛ فعلى حين تغلب عند أرسطو في تصويره للكون نزعة عقلية ، تجعل العالم نظاماً ذهنيًا ، ونزعة فنية تجعله نظاماً يرتبط برابطه العشق من المعلولات لعلها وبرابطة الشوق إلى التحقق الذاتي فيما هو مركب من هيولى وصورة ، وذلك دون أن تمتلئ في هذه النظرة الأرسطية للعالم من الناحية الفلسفية والفنية بقوة كبرى ناشئة عن أنه يعتبر المحرك الأول صورة خالصة أو عقلاً مفارقاً مجرداً ، لذته وحياته العليا تعقل لذاته^(٢) ، بحيث يجهل العالم — لأن هذا العالم أخط من أن يناله العلم

(١) راجع مثلاً كتاب الطبيعة ، الكتاب الثاني ، القسم الثامن — لكن الغائية بدون القول بالغائية من جانب الخالق الحكيم والفاعل الحق لا قيمة لها .

(٢) يجد القارئ كلام أرسطو عن المحرك الأول وصفاته ، مثلاً في القسم التاسع من الكتاب الثاني عشر من كتاب ما بعد الطبيعة .

الإلهي — وبحيث لا يعنى بالعالم ، لأنه ليس له صفات إلا أنه الحقيقي وليس العالم موضوع عليه وإرادته من جهة ولأن حال المحرك الأول لا يتجاوز من الأزل إلى الأبد تعقله لأسمى معقول ، وذاته هي هذا المعقول الأسمى ، وأخيراً بحيث يصبح الوجود منفصم العرى لا تسرى فيه حياة حقيقية ، على حين نجد هذا كله عند أرسطو ونجد أن الإحساس الكوني عند فيلسوف العرب إحساس فلعنى من جهة ، ودينى عقلى من جهة أخرى ، وعلى إيجانى — كما سنرى — من جهة ثالثة .

أما الفجوة الكبرى الموجودة في مذهب أرسطو بين إله هو عبارة عن فكر مجرد لا شأن له بالعالم وبين عالم مادي يتعشق الإله من غير أن يأبه المعشوق للعاشق أو يبلغ هذا العاشق موضوع عشقه — فإن هذه الفجوة تمتلئ عند الكسندى بفضل ما يتصف به الله عنده من صفات الإبداع والإرادة الحكيمة التفعالة السارى فعلها في الكون ومن فيض الجود والرحمة ، بحيث يرتبط الله والكون في نظرة الكسندى للوجود برباط فعل الخلق الحقيقي والتدبير الشامل والعناية الدائمة من جانب الله ، وبرباط استجابة الكائنات من جانبها لتحقيق مقتضيات الإرادة المبدعة ، وذلك بحريها على سنن الخلق وشهادتها بذلك لمنظمتها الحكيم . وهكذا يحل محل التحريك عند أرسطو الإبداع الأصيل عند الكسندى ، ويحل محل عشق الكائنات المادية لمحركها عبادتها وشهادتها لموجدتها . وهكذا أيضاً يبرز ما شاع في روح الكسندى المؤمنة من معنى الإسلام ، إسلام الكائنات كلها لله ، وهو الذي تصرح به في القرآن آيات بالغة مثل :

« أفغير دين الله ببغون ، وله أسلم من في السموات والأرض طوعاً وكرهاً وإليه يرجعون ٢١ » (آل عمران — آية ٨٢) ومثل :

« تسبح له السموات السبع والأرض ومن فيهن ، وإن من شيء إلا يسبح بحمده ، ولكن لا تفقهون تسبيحهم ، إنه كان حليماً غفوراً » (الإسراء — آية ٤٤) .

فالكائنات ، بوجودها وما فيها من دلائل قدره الحكيمة والصنع الكامل والتدبير بالعلم ، تشهد لعلتها بالوجود والكمال المطلق ؛ وهذا هو معنى إسلام الكائنات وتسبيحها . « من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » . والحق أن ما في القرآن من إشارات في هذا الباب يسمو على كل ما وصل إليه تصور

الالهية عند أهل الأديان المتقدمة وعند المفكرين المتفلسفين من قبل ومن بعد .
وفي هذا وما تقدم عند الكلام على العالم وحدونه ما يكتفى لإثبات ما نبهنا
إليه من القول بأن أصول مذهب الكندي أقرب إلى الانسجام من أصول
مذاهب فلاسفة اليونان ، وهو ما سيزداد وضوحاً فيما يلي مباشرة .

الصفات الإلهية :

وأول صفات الإله عند فيلسوف العرب وعند الإسلام والمفكرين المسلمين
هو كونه واحداً بالعدد وبالذات ؛ لأنه — هكذا يقول الكندي — لو كان
هناك أكثر من إله واحد فاعل مبدع ، لكانوا جميعاً مشتركين في شيء يعممهم وهو
كونهم جميعاً فاعلين ، وكانوا كذلك مختلفين بحال ما ؛ وإذن يكون كل واحد منهم
مركباً من شيء عام وشيء خاص . ولما كان المركب يحتاج بحكم الضرورة العقلية
إلى مركب ، وكان من المستحيل أن يسير ذلك إلى غير نهاية ، فلا بد من فاعل أول
واحد غير متكرر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدّين علواً كبيراً ، لا يشبهه
خلقه ؛ لأن الكثرة في كل الخلق ، وليست فيه بنة ، ولأنه مبدع وهم مبدعون ،
ولأنه دائم وهم غير دائمين ؛ لأن ما تبدل تبدلت أحواله ، وما تبدل فهو
غير دائم . (١)

وهذا دليل فلسفي طريف على الوحدانية ؛ وعلى أساسه جرى كل من الفارابي
وابن سينا وغيرهما من متفلسفة الإسلام في إثباتهم أن واجب الوجود لا بد أن
يكون واحداً . ويصعب أن نجد هذا الدليل عند أرسطو ولا عند أفلاطون .
لأن الأول معدّد فيما يتعلق بالمحرك الأول (٢) ، ولأن نظرية الشافي في المثل وفي
الكائنات الروحانية وما لها من صفات وفعل تجعل التوحيد عنده — حتى
لو حاولنا الوصول إلى إثباته بتكلف — مشوشاً على كل حال . مهما يكن من
شيء فإن دليل الكندي جديد بالنسبة للأدلة التي يمكن أن تؤخذ من آيات
التوحيد القرآنية ، مثل دليل التمانع أو التغالب المشهور عند متكلى الإسلام والذي

(١) ص ٣٠٧ من الرسائل .

(٢) في الفصل الثامن من الكتاب الثاني عشر مما بعد الطبيعة ينتهي أرسطو إلى القول
بمحركات أولى غير مادية وغير متحركة ، بحسب عدد الأفلاك . هذا مع قوله إنه مادام لا يوجد
إلا عالم واحد فلا يمكن أن يكون المحرك الأول إلا واحداً — والتناقض وعدم الانسجام
في مذهب أرسطو واضح .

يستند إلى آية: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا ، فمبجحان الله رب العرش عما يصفون» (١) ولا يشبه دليل الكندي من حيث الروح إلا الدليل الذي يمكن أن يؤخذ فلسفياً من آية: «ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله : إذن لذهب كل إله بما خلق ، ولعلا بعضهم على بعض ، سبحانه الله عما يصفون» (٢) .

والكندي ينزه ذات الله عن كل شبه بالمحدثات ويرفعه عن كل صفات الكائنات المحسوسة والمعقولة (٣) . وهذا ما يتجلى في كتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، حيث ثبت أن الله — أو الواحد الحق ، كما يعبر فيلسوفنا — لا يدخل مع الكائنات تحت جنس أو ما يشبهه ، وإلا كان مركباً ، وأنه فوق الإضافة إلى ما عداه وفوق الانقسام والكثرة ، وأنه ليس كمية ولا كيفية ولا حركة ولا شيئاً من الأسماء الخمسة ، ولا هولى ولا صورة ولا جسماً ولا عنصراً ولا جوهرأ ولا نفساً ولا عقلاً وهكذا ، لأن هذه كلها تلحقها الكثرة بوجه ما . والصفة الإيجابية الوحيدة التي يؤكد الكندي لله هي أنه «الواحد الحق الأول» الذي له الوحدة بالذات وله وحده ، والذي لم يفد الوحدة من غيره ، بل هو الذي يفيدها لما عداه من الكائنات التي ليست لها الوحدة إلا بالعرض . فالكندي يسير بالتنزيه المعروف عند المعتزلة إلى النهاية ، ويرفع الله فوق كل المفاهيمات العادية حتى مفهوم الجوهر والعقل ، مخالفاً في ذلك أرسطو سواء من حيث التسمية أو من حيث المدلول كما تقدم . وكأن الكندي في ذلك يشرح المعنى المطلق لآيات قرآنية حاسمة تصف الله مثلاً بأنه «ليس كمثل شيء» ، وهو السميع البصير ، «لا تدركه الأبصار» ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير (٤) .

حتى الآن نجد أن الكندي لا يصف الله إلا بالوحدة المحضة وأنه ينفي عنه كل وصف تنعت به الكائنات الأخرى من حيث وجودها المحسوس أو المعقول . والكندي يصف الله بأنه «المحرك الأول غير المتحرك» وأنه «الإنيّة الحق التي لم

(١) سورة الأنبياء (٢١) — آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون (٢٣) — آية ٩٠

(٣) مثلاً من ١٥٣ فما بعدها من الرسائل ، خصوصاً من ١٦٠ — ١٦٢

(٤) سورة النور (٤٢) — آية ١١ ، وسورة الأنعام (٦) — آية ١٠٢

تكن ليس ولا تكون ليساً أبداً... العلة الأولى التي لاعلة لها ، الفاعلة التي لا فاعل لها ، والمنتمة التي لا متم لها^(١). وربما يظن الإنسان لأول وهلة أن الله عنده شبيه بإله الفلاسفة من حيث الذات والصفات ؛ ولكن هذا الظن يتبدد عندما نرى الصفات الأخرى التي يضيفها فيلسوف العرب لله . وقد رأينا من كلامه في إثبات وجود الله أنه يشبّه له صفات الفعل والتدبير والإرادة والحكمة والإتقان وغير ذلك . وفي مواضع أخرى كثيرة^(٢) يصفه بأن له « حصن العز الذي لا يُرام » ، و « عز القوة الغالبة » ، « ولى الخيرات وقابل الحسنات » ، وأنه « ذو القدرة التامة والقوة الكاملة والجلود الفائض » ، « الأول المبدع الممسك كل ما أبدع » ، الذي لا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عدم وذر ، « السائس الحق » ، « ولى الخد ومستحقه » ، « مبدع الرحمة » ، « الموفق للصالحات » ، « المسدد بالتوفيق » . . . الحارس من الزل ، — إلى غير ذلك من صفات الكمال الإلهي . وهو في أول رسائله وآخرها وفي ثناياها يدعو الله ويستعين به ويستوحيه العلم النافع . وهذا كله من صفات الإله الخالق الحي ، الذات الحقيقية ، المتحققة بكل كالاتها التي تتفق مع مقتضيات الخلق والإبداع والتدبير والعناية ، لا من صفات إله الفلاسفة المعطل من ذلك كله مهما قيل فيه . فالكندي فيما يتعلق بصفات الذات الإلهية يجمع بين الإيجاب والسلب ؛ فلا يوجب يتجلى في إثبات الوحدة وكل صفات الذات والفعل ، والسلب يتجلى في نفي الكثرة بكل أنواعها وفي التنزيه لله عن كل اشتراك مع غيره في أى مفهوم من المفاهيم النسبية الخاصة . والكندي في هذه النزعة يعبر عن روح الآيات القرآنية المتقدمة التي تنزه الله عن الشبيه وتثبت له في الوقت نفسه صفات الألوهية الكاملة .

أما رأى الكندي في علاقة الصفات التي يثبتها لله بالذات الإلهية ، هل هي عين الذات كما ذهب إليه معظم معتزلة عصر الكندي ، أم هي أحوال أو وجوه لها كما هو رأى آخرين ، أم هي زائدة على الذات قائمة بها كما هو رأى الأشاعرة بعد ذلك ، فهو واضح بما تقدم : الله واحد بالعدد ، واحد بالذات ، لا كثرة

(١) ص ٢١٥ من الرسائل مثلاً .

(٢) أنظر مثلاً ص ١٠٥ و ١٦٢ و ١٨٣ و ١٩٣ و ٢٠١ و ٢٠٧ و ٢٤٤ و ٢٥٩ و ٣١١

من الرسائل .

في ذاته بوجه من الوجوه ؛ ووصفه بصفات الكمال لا يؤدي إلى تعدد أو كثرة زائدة على وحدة ذاته الموصوفة .

مهما يكن من شيء فيظهر أن بعض كتب الكندي في التوحيد أو في الفلسفة الأولى كان معروفاً لمفكرى العصور الوسطى الأوروبية ، فنحن نجد أن صاحب « رسالة في ضلالات الفلاسفة » Tractatus de erroribus philosophorum يذكر من أخطاء الكندي أنه كان يرى "Quod perfectiones de Deo dictae non dicunt in eo aliquid positive" أي « أن الكمالات المقولة عن الله لا تدل على شيء إيجابي فيه » . فيجوز أن مؤلف الرسالة في العصور الوسطى عرف للكندي رأياً مافى إنكار الصفات أو وقع له من كتب فيلسوف العرب ما يتكلم فيه عن الله سلباً على النحو الذي نجده في كتاب في الفلسفة الأولى .

وأخيراً كيف يتصور فيلسوف العرب النسبة بين الله وبين هذا العالم ؟ واضح بما تقدم أنها نسبة الخالق المبدع المطلق لمخلوق مبتدع من لا شيء ، وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان ، بفعل قدرة كاملة تمسك نظام الكل وإرادة حكيمة تمنحه العناية . ويؤخذ من كلام الكندي أن تدبير الله للعالم كتدبير النفس للبدن ، وأن دلالة آثار التدبير في هذا العالم على الله كدلالة آثار التدبير في البدن على وجود النفس المدبرة له . وهكذا يمكن الاستدلال على المبادئ الخفية الفعالة من طريق مشاهدة أفعالها المحسوسة استدلالاً محققاً لا شك فيه . ولن يكون رأى أشد إمعاناً في الضلال — كما قدمنا القول — من محاولة استشفاف أى صورة من صور الحلول وراء كلام الكندي ؛ لأنه يقصد بالضبط معقد المقارنة ، وهو دلالة التدبير الظاهر على مدبر غير ظاهر . وإن من البين — بعد ما رأيناه للكندي من تأكيد للتنزيه — ألا يكون هناك أى محل للظن بأنه يقول بالحلول أو نحوه أو بالشبه بين الله والمخلوقات أياً كانت .

نظرية الفعل :

يقسم الكندي الفعل إلى : — ١ — ما يكون تأثيراً في موضوع قابل للتأثير ، وهو الفعل بالمعنى العام ، ولا يتحتم أن يبق له أثر محسوس ، لأنه قد ينتهي بوقوف فعل فاعله من جهة ولأنه أشبه بانفعال متقصر في الفاعل نفسه من جهة أخرى ؛ وإلى ٢ — ما يكون مصحوباً بفكر ، وقد يترك أثراً محسوساً ؛ وهذا

النوع من الفعل يخصص له الكندى اسم «العمل» (١). أما الوظيفة التي يؤديها الكائن عن إرادة أو عادة فيسميها فيلسوفنا «الاستعمال» (٢). وفي هذه التمييزات تغلب العناية بتحديد الاصطلاحات على العناية بالتقسيم الحقيقي .

ذلك أن الكندى يقسم الفعل تقسيماً أعمق أساساً (٣): فالفعل الحقيقي بمعناه الأصل الأول هو «الإبداع» ، وهو إيجاد الشيء عن عدم أو «تأيس» الآيسات عن ليس» (٤) ، كما يقول الكندى ، دون أن يلحق الفاعل في ذلك أى نوع من أنواع الانفعال أو التأثير . وهذا النوع من الفعل للعلة الأولى أو الواحد الحق ، وهو الله وحده ، لأنه هو وحده الخالق المبدع . ولما كان كل ماعداه مخلوقاً ، أى منفعلاً في الأصل عن المبدع المطلق ، فإن الكائنات كلها ليس لها الفعل الحقيقي ، بل هي فاعلة بالمجاز ؛ وهي إن فعلت فليس لها إلا التأثير بحسب مكانها من سلسلة العلل القريبة والمعلولات ؛ لأن المبدع قد وضع نظام أشياء هذا العالم بحيث يكون بعضها عللاً وأسباباً للبعض من حيث الحركة والفعل . ولما كانت الأشياء كلها مبدعة ومنفعلة ، أو لها عن العلة الأولى مباشرة وباقيها بعضها عن بعض بحسب النظام الكلى الذى تمسكه الإرادة الخالقة الحافظة لهذا النظام ، فإن الله هو العلة المباشرة أو غير المباشرة ، أعنى العلة القريبة أو البعيدة لكل ما يقع في الكون ، وفعله سار في الأشياء كلها .

ومن الخطأ — إذا اقتصرنا على رسائل الكندى التى بين أيدينا — أن نقرأ وراء هذا التصور للحوادث الكونية نزعة من نظرية الفيض المأثورة عن المذهب الأفلاطونى الجديد ، ذلك لأن الحدوث الكونى مرتبط عند فيلسوفنا بفعل الإرادة الخالقة المؤثرة في هذا العالم . هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن ما يقوله الكندى في رسالته في النفس من مراتب ترقى النفس في الأفلاك (٥) لا يدل على قوله بالصدور دلالة صريحة . وقول فيلسوفنا بالإبداع المطلق للعالم صريح وحاسم في هذا الباب .

(١) ص ١٦٦ و ١٨٤ من الرسائل .

(٢) ص ١٧٢ — ١٧٣ ، ١٧٥ .

(٣) تجده في رسالة الكندى في الفاعل الحق الأول التام ... الخ ص ١٨٢ — ١٨٤ .

(٤) فارق أيضاً ص ١٦٥ من الرسائل .

(٥) ص ٢٧٨ .

أما كيفية الفعل الإلهي في هذا العالم من حيث التفصيل فيظهر من جملة مذهب الكندي أن العالم كله منفعل ، لأنه مبدع ، وأن لكل جزء منه فعله بحسب علاقته بغيره . أما المنفعل الأول عن الله فهو العالم بما فيه من أجرام ، وهو أول المبدعات . وعلة الحوادث في عالم الكون والفساد ، أعنى العالم الأرضي وما يحيط به . والأجرام العليا ، بحسب حركاتها المختلفة وسرعتها المتفاوتة واختلاف مواقعها بعضها بالنسبة لبعض الآخر وبالنسبة للأرض ، هي التي تسبب الظواهر الجوية من حرارة وبرودة ويوسة ورطوبة وغير ذلك ، وهي التي تؤثر في الكائنات الحية على ظهر الأرض من نبات وحيران وإنسان — وهو ما يسميه الكندي بالحرث والنسل — وفي خصائصها ، وفي خصائص المناطق المناخية الثلاث الكبرى والفوارق بينها ، وفي كل مظاهر الحضارة والعمران . وهنا نجد عند الكندي تفسيراً عليها لصفات الكائنات الحية ، خصوصاً الأجناس البشرية ، بحسب المنطقة التي تعيش فيها . وهذا التفسير لا يقتصر على تعليل الخصائص البدنية المادية من اللون وشكل الجسم وصفات الأعضاء والشعر وبقيّة الملامح ، بل هو يشمل الصفات النفسية الخالصة والعقلية والخلقية والعملية . فسكان المنطقة الاستوائية ، أو البلاد التي تحت معدل النهار ، كما يعبر الكندي ، نظراً لشدة الحر وتردد الشمس عليها مرتين في كل عام ، سود اللون ، طوال القامة ، شعرهم متقطط ، وأطرافهم دقيقة . وأنوفهم مفرطحة ، وعيونهم جاحظة ، وشفاهم غليظة . يغلب عليهم الغضب والشهوة لإفراط الحرارة . أما سكان ما يلي القطب فعلى العكس من ذلك بيض اللون ، سبط الشعر ، غلاظ الأطراف ، صغار العيون والأنوف والشفاه ؛ وهم أهل وقار وشدة قلوب وصبر عن الشهوة . وأهل البلاد المتوسطة بين ذلك معتدلو المزجة والأخلاق ، أقوياء الفكر ، وأهل بحث ونظر . والكندي يرد هذا كله إلى فعل الجو في التركيب البدني والوظائف البدنية وفي المزاج النفسي وفي الأخلاق والاستعداد العقلي ؛ لأن بدن كل كائن حي ، كما يقول الكندي ، يجعل لهذا الكائن الأخلاق التي تلحقه ، وذلك منذ تولد النطف واستقرارها في الأرحام ، لأن مزاجات النفس متبعة مزاجات الأجسام (ص ٢٣٤ من الرسائل) بوجه عام . وتبعاً لذلك كله يكشف الحرث والنسل أو يقل ، وتزداد معالم العمران أو تنقص . ولا يكتفي الكندي بذلك ، بل كأنه يريد

أن يفسر التاريخ على ضوء هذه النظرية كلها . فهو يقول إن العوامل الكونية التي يتكلم عنها تؤدي في كل دهر ، بحسب المزاج العام للنوع والمزاج الخاص للأفراد ، إلى ظهور استعدادات نفسية وخلقية ، فتحدث أنواع جديدة من الإيرادات والهيم ، تؤدي بدورها إلى أحوال وسنن جديدة وإلى تغير الدول وما يشبه الدول .

ولا بد أن نلاحظ أن الكندي في هذا كله أبعد ما يكون عن التنجيم وعن القول بأن للكواكب صفات معينة من السعد والنحس أو من العناية بأهم معينة ، بل هو هنا العالم بمعنى الكلمة الدقيق ، يلاحظ أوضاع الكواكب — خصوصاً الشمس والقمر — بالنسبة للأرض وما لها من تأثير طبيعي وما ينشأ عنها من ظاهرات ، يمكن تقديرها من حيث الكم والكيف والزمان والمكان ، مما لا يمكن تفصيله في هذا المقام ، ويجده القارىء في موضعه ^(١) من رسائله . وفيلسوف العرب من هذا الوجه مفكر من الطراز الحديث ^(٢) .

ويتجلى هذا بنوع خاص في رأيه في نشأة الحياة على ظهر الأرض . هو يلاحظ أن الحياة مظاهر تتوقف على مقدار من الحرارة معين ، بحسب مقدار بعد الشمس عن الأرض ، وعلى اختلاف الفصول الناشئ عن ميل الأرض عن محورها ^(٣) . فلو كانت الشمس بعيدة عن الأرض بحيث تقل حرارتها جداً لانعدمت الحياة ، ولو كانت قريبة من الأرض بحيث تزداد الحرارة جداً لاحترق كل شيء . ولولا دورة الأرض حول نفسها لما وجد النهار والليل ولذبلت الحياة من قلة الراحة الليلية اللازمة للحيوان والنبات ، وهكذا من الملاحظات . فيمكن الحياة متوقف على العوامل الآتية من الأجرام السماوية . وهنا يرى الكندي رأياً في غاية الجرأة والخطورة : فهو بعد أن يبين توقف الأمزجة النفسية على الأمزجة البدنية وتوقف أخلاق الكائن الحي على طبيعته البدنية يقول ^(٤) : « وإذا ذلك كذلك ، فما الذي يمنع ما كان أطف من ذلك أن يكون موجوداً بحركة هذه الأجرام السماوية ، بإرادة بارئها جل ثناؤه . إذ كان الأمر الأوضح معلوماً .

(١) خصوصاً رسالته في العلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد ورسالته في سجود الجرم الأنفي ، ص ٢٤٤ و ٢٤٥ من الرسائل .

(٢) وإذا كان الكندي في بعض رسائله يبدو منجماً فلذلك وجه آخر — كما سنرى عند نشر رسائله في ذلك ، في الجزء الثاني منها .

(٣) التعبير هنا بحسب لغة علم الملك الحديث لا بحسب الماراف الفلكية في عصر الكندي ، راجع ص ٢٢٩ وما يليها من الرسائل .

(٤) ص ٢٢٦ فما بعدها .

الأقرب ، وهي علته القريبة ؟ ! وهل باقى الأشياء إلا لواحق تلحق هذا الكون العجيب ، أعنى الكون الطبيعى والكون النفسانى ؟ ! لقد تَقَصَّصْتِ فكرتنا إذن إن جعلنا هذا . ومن الدليل الأكبر على أن هذه الأشخاص السماوية علة كوننا ما نرى من حركة الشمس والكواكب المتحركة . . . فإن هذه الكواكب خاصة من بين جميع الأجرام السماوية ونظم بعضها إلى بعض وتعديل أبعادها من هذه الأشياء الطبيعية الواقعة تحت السكون والاستحالة وأعداد حركاتها التى بعضها من الشرق إلى الغرب وبعضها من الغرب إلى الشرق وقربها من المركز وبعدها منه ، أدل من غيرها من الأشخاص السماوية على أنها علة كون الأشياء الواقعة تحت السكون والفساد ودوام صورها إلى المدة التى قدر لها خالقها جل ثناؤه — لا سيما الشمس ، فإن هذا فيها بين جدا يفصل الكندى بعد هذا تأثير الشمس والقمر بحسب موقعهما ، ثم يقول : « فقد اتضح أن قوام الأشياء الواقعة تحت السكون والفساد وثبات صورها إلى نهاية المدة التى أراد بارئ الكون للسكون ، جل ثناؤه ! وحفظ نظمها ، إنما يكون من قبل اعتدال الشمس فى بعدها من الأرض . . . الخ » — هذا ما نجده فى رسالة الكندى « فى العلة القريبة الفاعلة للسكون والفساد » .

وفى رسالته « فى الإبانة عن سجد الجرم الأقصى » يبين أن الفلك الأعلى بجميع أجهزته كائن « حى ميم » ، دائم الحياة بالشخص ثابت الحال طول المدة المرادة له ، وإن كان « مبتدعا ابتدعا » عن عدم ، متحرك حركة حيوانية عن اختيار وتميز ، وأن له العقل والسمع والبصر — وهذه الصفات لكل من الأجرام السماوية — وأنه نظرا لثبات حاله وعدم حاجته إلى قوى النفس التى بها يحفظ الكائن الحى حياته ليس له إلا القوة العقلية . والفلك بحركات أجهزته على نحو معين منتظم وضعته الإرادة الإلهية هو العلة الفاعلة فى كون الكائنات وفساد الفاسدات على ظهر الأرض ، بل هو الذى « يؤثر » الحياة فى الكائنات الحية بإرادة الله طول المدة المقدرة لصور الحياة . والفلك من هذا الوجه منتهى لأمر الله ، فهو مطيع له — وهذا هو معنى سجوده لله

إن الأمر الأوضح « الذى يقصده الكندى فى النص المتقدم هو اختلاف

أمرجة الكائنات الحية وخصائصها النفسية والعقلية والخلقية ، بحسب أمرجتها البدنية الناشئة عن فعل العوامل الكونية . والأمر بالالطف ، هو في أغلب الظن نشأة الحياة أو الحياة النفسية ذاتها . أما لفظ الكون الذى يستعمله الكندى فهو يدل عنده على الوجود المقابل للعدم أو على الأقل على تحول عين الشئ إلى شئ آخر . فالكندى يريد إذن أن يعتبر الحياة بمظاهرها المختلفة معلولة لحياة الفلك الذى هو كائن حى بمن عاقل فعال . وهذا يؤخذ من كلامه الصريح فى رسالته المتقدم ذكرها (١) . فالعالم كله حى ، وبعضه يفعل الحياة فى بعض ، وكله فى جملة مخلوق لله مباشرة ؛ وإذن فالكندى يعتبر أن الجرم الأقصى — وهو الفلك الأعلى بأجرامه — هو سبب الحياة على ظهر الأرض . ولما كان هو نفسه مخلوقا لله مبتدعا بقدرته الخالقة ، فكأنه عضو كبير حى فعال . ولما كان الإبداع كله يرجع إلى الله ، فالله هو العلة البعيدة للحياة على ظهر الأرض ولعل مظاهر الكون والفساد ، وهو العلة القريبة للفلك والعناصر . ولما كان الإبداع لله ، وكان فعلا إراديا حكما ، فإن التوحيد الإسلامى لا يزال موجودا فى مذهب الكندى . وكذلك يظل القول بتفرد الله بالإبداع قائما ، وهذا كله فى حدود نظرية جريئة لا تغفل روح العلم مع تأكيدها لفعل الإرادة الإلهية فى نظام هذا الكون . فعند الكندى نوع من الآلية أو الجبرية الكونية ، لكننا جبرية عاقلة ، وليست معلقة فى الهواء ، بل هى تستند إلى الإرادة الإلهية المطلقة المبدعة عن علم وحكمة وترتيب ، وهى إرادة العلة الأولى . وهذا ما يمكن فهمه من جملة كلام الكندى ، على منبيل الاجتهاد .

وليس من السهل أن نرد نظريات الكندى المتقدمة إلى أصولها الاجنبية ؛ ففيها شئ من مذهب أرسطو فى حياة الكواكب وكونها كائنات عاقلة ، وفيها شئ من مذهب أفلاطون فى كيفية خلق العالم وفى فعل العالم العلوى فى العالم السفلى ، كما نجد ذلك فى محاوره طماوس . وفيها آراء طبيعية وجغرافية ومعلومات فلسفية . وفيها شئ من مذاهب الصابئة (٢) وكل هذا لا يمكن تحقيقه إلا على ضوء المعرفة الكافية بالمأثور الفلسفى الذى انتهى إلى فيلسوف العرب ، وهو ما لا يتسع له المقام هنا . ولكن يسهل أن نلاحظ عند فيلسوفنا طابع العرض الشخصى الذى يعطينا نظرية علمية فلسفية منسجمة وأن نلاحظ أن المبدأ الأساسى السارى فيها هو روح الإسلام .

(١) قانون من ٨١ مما تقدم : (٢) انظر من ٤١ مما تقدم .

والنظرية في جعلها صورة رائعة من محاولات التفكير الفلسفي عند المسلمين في أول عهدهم بالفلسفة . ولا يضيرها أن تكون من حيث المسادة — على غرار الآراء المتعلقة بالسكون حتى ذلك العصر ، والمهم هو روحها العامة والإخلاص والموضوعية في التفسير العلمي وسعة الأفق في فهم الدين فهما فلسفيا ، فيه كثير من الحرية مع الجمع بين روح الملاحظة العلمية وإرسائها على قواعد العقل الفلسفي ، دون خروج عن الفكرة الجوهرية في الدين .

وبالرغم من أن الكندي — كما رأينا — يقول بتعدد الفاعلات المخلوقة ، ويقول بأن لكل مجموعة من الكائنات السكائنة الفاسدة التي تعثرها الكثرة والتنوع علة واحدة غير متكثرة ، فإن هذا لا يتنافى ، في مذهبه ، مع التوحيد الأساسي ؛ لأن هذه العلة كلها حادثة ، وعلمتها جميعا هو الله الواحد الحق ، مبدع الكل وممسك الكل ومحكم الكل ، المحجوبة عنه الأعين الجسدانية ، علة الكل ، واحد ، غير متكثر ، ولا خارج عن ذاته ، ولا مشبه شيئا من معلولاته ^(١) ؛ هذا إلى أن الفعل الإلهي سار في كل العلة الحادثة الفعالة ، والله هو الذي يمسكها في الوجود ، ولو قبض عنها لمساكه لانعدمت .

وتم آراء شبيهة ببعض آراء الكندي هذه ، موجودة عند مفكرى أوروبا في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة ، ويردها المؤرخون إلى مصادر غير الكندي . ولكن باب البحث عن كيفية وصولها أول الأمر إلى الفكر الأوروبي لا يزال مفتوحا . وإذا عرفنا أن الكندي كان معروفا من طريق دخول كتبه المترجمة في جملة مراجع الفكر الأوروبي صار للبحث في تأثير الكندي في الفكر الغربي قيمة كبيرة ، ويجب أن تتجه له الجهود .

الكندي وأرسطو :

يذكر بعض المؤلفين الإسلاميين أن الكندي هو أول من جازى تأليفه حذو أرسطو بين المسلمين . وهذه العبارة مبهمة المعنى ؛ فهل المقصود أن فيلسوف العرب اتخذ في مصنفااته فلسفة أرسطو أساسا ، أم هو ألف كتباً في الموضوعات التي ألف فيها أرسطو ، أم هو — أخيراً — اتبع منهج أرسطو في طريقته في التأليف ؟ إن قراءة ما بين أيدينا من رسائل الكندي توجب التحفظ في القطع بأي من هذه الاحتمالات ، وإن كنا ربما نميل إلى أن نجعل الاحتمالين الآخرين معا وبوجه عام قيمة أكبر ،

(١) تجد هذا في أول رسالته « في السبب الذي له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاستقسات »

وهما غير متعارضين فيما بينهما . أما الاحتمال الأول ففيه من الصواب بمقدار ما بين أرسطو والكندى من اتفاق في المادة العلمية وفي بعض المسائل والأصول الأساسية ، وفيه من الخطأ بمقدار ما بينهما من خلاف جوهرى في ذلك .

وقد تبينت من عرضنا المتقدم بعض وجوه الاتفاق والاختلاف بين أرسطو والكندى . ولا نحب هنا إلا أن نقرر بالإجمال أن الكندى يكاد يتفق مع أرسطو فيما يتعلق بالأفكار الأساسية في علم الطبيعة بمعناه ومادته المعروفين حتى ذلك العهد إتفاقا تاما ؛ أعنى أنهما يتفان تقريبا في الناحية العلمية الكونية بالمعنى الضيق . أما الخلاف الأكبر الذى لاسبيل إلى التوفيق بينهما فيه فهو ينحصر في الناحية العلمية الميتافيزيقية ، خصوصا مسألة قدم العالم والأصول التى تقوم عليها ، وفي الناحية الميتافيزيقية الخالصة ، خصوصا فكرة الألوهية وصفاتها وفعلها من حيث علاقتها بالكون .

ولو نظرنا في مذهب أرسطو لوجدناه — رغم ما فيه من جهد وعناية مخصصة في الوصول إلى المعرفة الحقيقية — منهجا مفككا ، ليس له رباط جامع فما الذى يدعو الصورة والمادة للاتحاد أو يدعوها متحدتين أو منفصلتين إلى التحرك بالشوق نحو الإله ؟ وكيف يمكن أن يتسنى هذا مع قدم الأشياء إلى جانب قدم الإله وعدم حاجة الأولى ، لأن فيها مبادئها من جهة ولعدم علم الثانى بما عداه أو فعله فيه فعلا حقيقيا من جهة أخرى ؟ إن التفكك الذى نذكر أمثله من مذهب فيلسوف اليونان ناشئ عن النقص في فكرة أرسطو عن الإله الحق وعن عدم توفر الأساس المطلق لأدله على قدم العالم وعدم إنتاج هذه الأدلة بسبب قيامها على ما تريد إثباته . إن مذهب أرسطو شبيه بمغامرات نظرية يقوم بها العقل الطبيعى ، ولذلك لا يظفر المفكر المتزن من هذا المذهب بشيء واضح . أما الكندى فقد تهيأت له من الإسلام فكرة الإله الذى هو علة أولى مبدعة فعالة ، قد رتبت نظام الأشياء ، عن إرادة وعلو وحكمة ، نحو غاية هي العلة نفسها . وهذا هو الرباط الأساسى لنظرة فيلسوف العرب لهذا الكون ، وهو لذلك أسلم من أرسطو نظراً لهذا الوجود الطبيعى . ولم يستطع أرسطو أن يتخلص من وهم قدم الزمان الفلكى وقدم الحركة والمتحرك ، بحيث لا نستطيع أن نعرف الأساس الحقيقى لاستدلالاته ، وتفكيره في أوله وآخره لا يخرج عن

الدور، ولا يبرأ من الخبط في عالم ألوه الناشئ عن التحليل المتكلف الذي فيه يسبق الفكر موضوعه . أما الكندي فهو يقرر معنى الإبداع والحدوث بوضوح تام ، ويمضى بعد ذلك في إثباته . وهو في إثباته تنأى الجسم والمكان والزمان والحركة يطبق مبدأ استحالة اللاتناهي الفعلي تطبيقاً دقيقاً ؛ ولذلك جاء مذهبه مثالا من الوضوح والانسجام والصرامة في إستبعاد تشويش ألوه . وإذا كان أرسطو لم يجد من العلاقة بين إله ، هو الحقيقة غير فعال عنده ، وبين العالم سوى أن العالم يتحرك بالشوق والعشق للإله ، مع استقلالها التام في الوجود ، فإن الكندي بحسب أصول مذهبه يرى أن العالم صنع إلهي يتجلى فيه نظام هو تحقيق الإرادة الإلهية الحكيمة ، وأن العالم من هذا الوجه منتهى الأمر الله ، أو طائع ساجد بلغة الإسلام . وهذا الفرق الطبيعي بين مفكر يعرف الميثولوجيا اليونانية وتسرى في تفكيره الروح الفنية اليونانية ، ولا يستطيع بعد مأثور فلمنى طويل متنوع أن يخلص إلى فضاء الفكر الخالص ، وبين مفكر عربي واضح الخيال ، سليم النظرة العقلية ، طليق من قيود المأثور الثقيل ، وقد ازدادت روحه وازداد عقله وضوحا من وضوح الإسلام وفصله بين الأشياء فصلا واضحا .

ولو قارنا بين كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو وكتاب الفلاسفة الأولى للكندي ، لتجلى لنا بعض هذه الملاحظات المتقدمة . إن كتاب ما بعد الطبيعة — بحسب رأى النقاد — كتاب تنقصه الوحدة الكاملة ، وذلك على الرغم مما في بعض أجزائه من إشارة للبعض ، وفيه فجوات ، وترتيبه الحالئ موضع نقد ، ومن أجزائه ما يمكن أن يعتبر بحق تلخيصا أو إكالا لأجزاء من كتاب الطبيعة ؛ ومع هذا كله فهو الجملة لأرسطو ، عدا أجزاء قليلة جدا ، هي على الأرجح تلخيص لبعض محاضراته بقلم تلاميذه ، وقد يجوز أن تكون يد التعبير قد أثرت في العبارة على الأقل . ويمكن القول ، بعد قراءة كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة للعلم الأول ، إن مذهبه فيما بعد الطبيعة وفي الربوبية بنوع خاص نتيجة لمذهبه في الطبيعة ؛ وفيما عدا مذهب أرسطو في لاجسمية المحرك الأول وكونه عقلا بعقل ذاته فحسب ، لا يمكن القول بأن أرسطو مفكر ميتافيزيقي ، بل هو باحث طبيعي لا يكاد يرتفع عن النظرة الطبيعية العلمية حتى ينحط إليها ثانية . وهو حتى في نظراته الطبيعية غير قادر على التجريد إلا مكرها ؛ والنسورات الحسية أو

التصورات التي لاتنفك عن الحس ، وكذلك الأمثلة الحسية التي يستعملها هي أول شاهد على ذلك . وماذا يفيد القول بالصورة إذا كانت لاتنفك عن المادة ، أو يفيد القول بروحانية المحرك الأول إذا كان يضعه على نهاية العالم المادى المقفل ؟ (١) . الحق أن فكرة المادى الممكن وغير المادى المتصل به عند أرسطو غير واضحة تماماً .

مهما يكن من شيء فإن الكندي عرف كتب أرسطو وعرف كتاب ما بعد الطبيعة كاملاً في الغالب ، لأن ابن النديم يقول إن أسطاط نقله للكندي (٢) . ولا يتسع المقام هنا للمقارنة المفصلة بين كتاب الحروف — وهذه هي تسميته كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو عند العرب — وبين كتاب الفلسفة الأولى للكندي ، لأن ذلك يحتاج إلى بحث قائم بذاته . ويكفي أن نلاحظ أن كثيراً من آراء أرسطو في الفلسفة وفي المعرفة بوجه عام في كتابي الطبيعة وما بعد الطبيعة موجود في كتاب الكندي ، لكنه موجود في صورة لاتبدو أنها ترجمة ، بل هي تعبير شخصي عن الفكرة وعرض لها بحسب مقتضيات جديدة . ولانجد عند فيلسوف العرب ما نجده عند أرسطو من العرض التاريخي النقدي لآراء المتقدمين ، كأن الكندي لا يشعر بالحاجة إلى ذلك — وعرض هذه الآراء ونقدتها يشغل فراغا كبيراً من كتاب أرسطو في مواضع مختلفة ؛ كأنه تسقط عند الكندي الأقسام المتعلقة بالصعوبات وحلها ، والأقسام المنطقية . وكذلك القسم المخصص للمعاني الاصطلاحات ؛ فلا يقابل هذا كله في كتاب الكندي شيء يستحق الذكر . وفي كتاب فيلسوف العرب آراء لغير أرسطو ، وفيه عناصر طبيعية ورياضية تستدعيها الغاية الأساسية من الكتاب ؛ ذلك أن فيلسوفنا يسير في كتابه — بحسب الجزء الذي بين أيدينا منه — نحو موضوع الفلسفة الأولى وغايتها الحقيقية — وهو معرفة العلة الأولى أو الحق الأول الذي هو علة كل حق ، سيراً منطقياً منظماً إلى حد كبير ، تاركاً كثيراً من التفاصيل وضارباً صفحاً عن التكثير من الأمثلة وعن المقدمات والتمييزات والتدقيقات التي نجدها عند أرسطو ولا ضرورة لها بالنسبة للفرض الأساسي عند الكندي . كتاب

(١) راجع آخر كتاب الطبيعة لأرسطو .

(٢) راجع مثلاً كتاب الفهرست من ٢٥١

الكندى عرض سهل للفلسفة الأولى بمعناها الضيق . وهو ينتهى بإثبات وجود الله وبالكلام عن صفاته وعلاقته بالعالم . وهكذا يتبين أن كتاب الكندى ليس تلخيصاً لأرسطو ولا ترجمة لكتبه ، بل هو مصنف فلسفى عربى إسلامى ، له طابعه الخاص الذى لا يصح أن يقلل من شأنه أنه يسير فى تيار التراث اليونانى ، لأن الكندى يخالف أرسطو فى المفاهيم وفى الأدلة وفى الغاية . وليس الخلاف من وجهة نظر الدين ، وإن كانت جديرة بالتقدير ، بل هو فى بعض النقاط الكبرى خلاف عقلى فلسفى من الطراز الأول .

وإذا كنا بصدد الكلام عن الكندى وأرسطو ، فلا بد أن نذكر إشارة متعلقة بأرسطو ، أوردها الكندى فى رسالته فى النفس^(١) : وهى تدل على أن المعلم الأول يجوز للإنسان فى هذه الحياة أن يصل بتطهير نفسه إلى درجة من الصفاء فيها يعلم أموراً غيبية ، كما يجوز أن تتعدى النفس حدود الإنسان الطبيعى ، حتى تشهد حقائق أخرى . وقد يتبادر إلى الذهن أن فيلسوف العرب يخلط بين أرسطو واستاذة أفلاطون . لكن ر . فالتر R. Walzer ، فى بحث طريف له بعنوان *Uu frammento nuovo di Ariototele* (شذرة جديدة لأرسطو) ، ظهر فى مجلة *Studi Ital. di fil. classica* (الدراسات الإيطالية للفيلولوجيا الكلاسيكية) ، السلسلة الجديدة ، مجلد ١٤ ، ١٩٣٧ ، ص ١٢٥ — ١٣٧ ، يرى أن يكون الكلام لأرسطو فى أول الأمر ، عندما كان لا يزال تحت تأثير استاذة أفلاطون ، وأن النص مأخوذ بطريقة غير مباشرة من كتاب الأخلاق لأوديموس . وهكذا يتبين أن الكندى ربما كان عنده بعض الإشارات التى يعرف منها تطور تفكير أرسطو .

وبما يزيد فى قيمة معرفة الكندى بأرسطو أنه أحصى كتبه ورتبها ترتيباً جيداً^(٢) ، ولا شك أن مما له دلالة أن فيلسوف العرب لا يذكر شيئاً من كتب أرسطو المنحولة التى اشتهرت بين العرب على أنها لأرسطو . فلا يشير الكندى إلى الكتاب المسمى « كتاب الربوبية » ، مثلاً ، مع أنه يقال إنه فسرهُ أو أصلح ترجمته . وإذا عرفنا إلى جانب هذا أن الكندى ليس عنده شيء يذكر من روح مذهب

(١) أنظر ص ٢٧٩ من الرسائل .

(٢) أنظر رسالته الخاصة فى ذلك .

الصدور استطعنا أن نحكم أننا مع الكندي أقرب إلى أرسطو الحقيقي وإلى المنايع الأصلية للفكر اليوناني .

ولو نظرنا في كتاب الكندي عن العقل وحاولنا أن نرد بيان الكندي للمشكلة إلى كتاب النفس ، لوجدنا أن الكندي يعرف مذهب أرسطو في النفس ، وأنه يزيده تفصيلا ووضوحا ، ولاستغنيا عن كثير من الفروض الباطلة عن مصادر الفلسفة الإسلامية وعن التخمينات المتكلفة التي لجأ إليها جيلسون ومن تقدمه . ويجد القارئ تفصيل هذا في مقدمتنا لرسالة العقل .

الكندي وأفلاطون :

يشبه الكندي أفلاطون في القول بحدوث العالم والزمان والحركة ؛ ولكن البواعث على ذلك والغاية منه ليست واحدة عند الفيلسوفين ، هذا إلى أن الكندي يرفض وجود شيء أيا كان قبل وجود هذا العالم الحادث ، وهو في ذلك يخالف أرسطو كما تقدم ، لكنه يخالف فيه أفلاطون أيضا ، لأن أفلاطون يقول بشبه مادة سابقة على وجود هذا العالم . لينة وغير معينة ، لا هي روحانية معقولة ولا مادية محسوسة ، وهو يسميها اللاموجود $\mu\eta\ \delta\upsilon\upsilon$ أو القابل $\delta\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ أي الذي يقبل فعل المثل ، بحيث ينشأ عن هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس المتغير الزائل . ومرجع الخلاف بين فيلسوف العرب من جهة وبين أفلاطون أو أرسطو من جهة أخرى مباينته لها في مفهوم الفاعل الأول الحق — أعني الله وصفاته وفعله . ونستطيع أن نلاحظ من قراءة رسائل الكندي أن أسر الخلق وكيفيته أوضح عنده مما هو عند أفلاطون الذي لم يتخلص من خيال الفنان ، كما نجد ذلك في قصة طيماوس مثلا . والكندي يحكم نزعة العربية الواقعية ونزعة الإسلامية الواضحة لا ترضيه ضروب الخيال الموجود عند اليونان بالإجمال .

أما فيما يتعلق بالنفس ^(١) ففي مذهب الكندي من العناصر الأفلاطونية أو من الآراء المتأثرة بأفلاطون فيما بعد أكثر مما فيه من العناصر الأرسطية . فالنفس عند فيلسوف العرب جوهر روحاني غير دائر ، واحد ، بسيط ، ولا فرق بينها

(١) راجع فيما يتعمق بالكلام عن النفس هذا رسالة الكندي « في أنه توجد جواهر لا أجسام » ص ٢٦٥ فما بعدها ورسائله في القول في النفس ... الخ ص ٢٧٢ فما بعدها وكلامه في النفس ص ٢٨٤ ورسائله في ماهية النوم والرؤيا ورسائله في العقل ص ٢٨٢ و٣١٢ على التوالي .

وبين محتواها العقلي أو محتواها الحسي المجرد ، بل هي جوهر إلهي شريف ، يفعل في البدن دون أن يداخله مداخلة جسمية ، لأن الروح ليست جسماً . وهي وإن كانت في البدن على نحو ما ، فإنها قادرة على أن تتجاوز حدوده ، إذا تحررت من علائق الشهوة والغضب وتفرغت للنظر والبحث . وعند ذلك تقيم — كما يعبر فيلسوفنا — في عالم الحق أو العقل أو الديمومة وتقرّب من الشبه بالله ، فتكتسب من قدرة الله ، ويسرى فيها النور الإلهي ، وتصبح كالمرآة الصقيلة المحاذية للجانب الإلهي ، وعند ذلك تعلم الحقائق والأسرار وتراها بنور الله . وهذا كلام لا يخلو من روح التصوف الإسلامي أو غيره السابق له .

والنفس في يقظة وفكر دائمين ، لا تنام نهائياً ولا ليلاً . هي — كما يذكر الكندي عن أفلاطون وبوافقه عليه — « علامة يقظانة حيّة » بطبيعتها ، تحيط بجميع الأشياء المعلومة ، حسية كانت أو عقلية . وليس النوم بالنسبة للنفس إلا ترك استعمال الحواس ، فهو ليس إلا نوم الحواس ، وهو درجة من درجات التفكير ، وهذا التفكير قد يكون عميقاً جداً وصادقاً جداً ، لأن آله هي العضو الأول والأساسي للإدراك — أعني المخ — من جهة ، ولأن ملكات النفس تكون عنده متحررة من الحواس والمادة من جهة أخرى . بحيث تدرك النفس فكرة الشيء وحقيقته لا مادته . أما الرؤيا فهي استعمال النفس الفكر وترك استعمال الحواس وإذا نامت الحواس رأت النفس العجائب ، واتصلت بالآرواح التي عبرت إلى عالم الحق ، والتذت معها بما يفيض عليها من نور الله ورحمته لذة « إلهية روحانية ملكوتية » . وإذا كانت النفس صافية نامة التهيؤ لقبول آثار حقائق الأشياء دون أعراضها ، وكانت أيضاً قادرة على التعبير عن ذلك ، فإنها تستطيع في أثناء النوم أن تشاهد حقائق الأشياء مباشرة على ما هي عليه . أما إذا كانت أقل تهيوأً أو مقدرة على التعبير ، عمدت إلى الرمز للأشياء بما يدل عليها . وهذا يكون متفاوتاً ، بحيث يمكن — كما يفعل الكندي — بيان التشابه بين حياة الفكر في اليقظة وحياة الفكر في النوم ، بل بيان التوازي والتقابل بين درجات التفكير وقيمتها في كل من الحالين .

والنفس في هذه الحياة عابرة سبيل إلى العالم الشريف الأعلى . فإذا فارقت البدن انتقلت — بعد تدرج في النقاء طوراً عن طور — إلى عالم الربوبية ،

« مسكن الأنفس العقلية » ، خَلَسَتْ السموات ^(١) ، حيث العالم الإلهي والنور الإلهي وحيث العلم الشامل واللذة العليا .

على أنه وإن كان الكندي يحكي هذا كله نقلا عن أفلاطون بنوع خاص وتلخيصا لآرائه ، فإنه ولا شك يوافق على معنى ما يحكي ، وإن كان يجوز أن نتصور أنه يقصد من حيث التفاصيل معاني أوسع مما عند أفلاطون . والمهم أن نلاحظ عند الكندي فيما يتعلق بالنفس نزعة أفلاطونية أو متأثرة بأفلاطون . وهذا طبيعي لأن مذهب أفلاطون في النفس أكثر روحانية من مذهب أرسطو وأقرب إلى روح الأديان . وهذه النزعة مشربة بروح إسلامية كما تدل على ذلك العبارات التي يختم بها الكندي رسالته في القول في النفس ؛ فهو يقول بعد كلامه عن النفس وروحانيتها وإمكان السمو بها : « والعجب من الإنسان كيف يهمل نفسه ويبعدها من بارئها ، وحالها هذه الحالة الشريفة . . . فقل للباكين ممن طبعه أن يبكي من الأشياء المحزنة : ينبغي أن يبكي ويكثر البكاء على من يهمل نفسه وينهك من ارتكاب الشهوات الحقيرة الخسيسة الدنيئة المموهة التي تكسبه الشره وتميل بطبعه إلى طبع البهائم . . . فإن الطهر الحق هو طهر النفس لا طهر البدن ، فإن الحكيم المبرز المتعبد لبارئيه ، إذا كان ملطخ البدن بأكامة ، فهو عند جميع الجبال فضلا عن العلماء ، أشرف من الجاهل الملطخ البدن بالمسك والعنبر ؛ ومن فضيلة المتعبد لله ، الذي قد هجر الدنيا ولذاتها الدنية أن الجاهل كاهم ، إلا من سخر منهم بنفسه ، تعترف بفضله وتجله وتفرح أن تطلع منه على الخطأ .

فيا أيها الإنسان الجاهل : ألا تعلم أن مقامك في هذا العالم إنما هو كلبحة . ثم تصير إلى العالم الحقيقي ، فتبقى فيه أبد الآبدين ؟ وإنما أنت عابر سبيل في هذا الأمر ، إرادة باريك عز وجل ، فقد علمته جلة الفلاسفة . . . » ^(٢)

وعما يدل على إعجاب الكندي بأفلاطون وتزوعه منزعه في روحانية النفس وماهيتها أنه ألف رسالة في « أن النفس جوهر بسيط غير دائر مؤثر في الأجسام » ، ورسالة أخرى « فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبيل كونها في

(١) نجد نفس الفكرة أيضا في رسالة الكندي « في السبب الذي [من أجله] نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الاسطقسات » .

(٢) ص ٢٧٩ — ٢٨٠ من الرسائل .

عالم الحس ، (١) . بل ترى في بعض عباراته ما يدل على أنه يقول بروحانية الأنواع والأجناس ، فهي عنده جواهر لا أجسام ، ولا يمكن أن تكون في أشخاصها ، لا بأكملها ولا بأجزائها . ولولا قلة ما بين أيدينا من رسائل الكندي لاستطعنا أن نعرف على نحو أدق مقدار أفلاطونية الكندي في هذا الباب . على أن فيلسوف العرب فيما يتعلق بقوى النفس وفضائلها ووجوب العناية بتمهدها ، وفيما يتعلق بمفهوم الفلسفة من حيث هي معرفة ، وأيضا من حيث هي سيرة عملية ، سقراطى أفلاطون إلى حد كبير ، وإن كان إلى جانب ذلك يذكر آراء أرسطو . أما فيما يتعلق بملكات المعرفة الإنسانية وأنواع المعرفة من حسية وعقلية وبنظرية العقل الإنسانى الواقعى وبعلاقة علم النفس بالعلم الطبيعى فالكندى أرسطى النزعة .

السيرة الفلسفية :

عنى الكندي بالكتابة في الأخلاق والسياسة وفي فضائل سقراط وأخباره وما جرى بينه وبين غيره من محاورات . أما السيرة الفلسفية — كما يتصورها فيلسوفنا — فهي ، إلى جانب ما تقدم من روحها ، توجد في التعريفات السقراطية الأفلاطونية التي يذكرها للفلسفة ويشرحها ، مثل أنها معرفة الإنسان نفسه ، أو العناية بالموت ، أو التشبيه بالله (٢) ، كما توجد في ثنايا كلامه عن قوى النفس وفضائلها . ولكنها تتجلى بنوع خاص في رسالته « في الحيلة لدفع الأحزان » (٣) ، حيث يتبدى الكندي بتعريف الحزن بأنه « ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات أو فوت المطلوبات » ، ويقول إنه لا يسلم منه أحد في هذه الحياة . وهنا يقرر فيلسوفنا أن الشبات والدوام غير موجودين في هذا العالم الفانى الذى يحكمه قانون التغير والذى يسمى من أجل ذلك « عالم الكون والفساد » ، وأن الحزن ينشأ عن اعتماد الإنسان في سعادته على أنواع القنية الحسية التى لا ثبات لها ولا يمكن تحصينها من عوادي التغير ولا يؤمن زوالها ، نظراً لأنها بطبيعتها مقبلة مدبرة ومشتركة بين الناس ، مبدولة لكل متغلب يريدها ، وذلك بدلا من أن

(١) الفهرست ص ٢٥٩ ، أخبار الحكماء ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، طبقات الأطباء ج ١

ص ٢١٢

(٢) راجع ص ١٧٢ من الرسائل .

(٣) الجزء الثانى من الرسائل .

يوجه إرادته ومطالبه إلى اقتناء الممتلكات العقلية الباقية التي هي ملك حقيقي لصاحبها ، لا يستطيع أن يغلبه عليها غالب أو يفصلها إياها غاصب . والحكيم العاقل عند الكندي هو الذي يكون بالنسبة للاديات كالملك الجليل الذي لا يتلقى مقبلا ولا يشيع ظاعنا . أما غير ذلك فهو خلق أدنى العامة بالنسبة للخيرات المادية .

ولما كان الإنسان ، شأنه شأن كل حي ، إنما هو إنسان بنفسه لا بجسده ، وكانت النفس هي الباقية والجسد هو الدائر ، وكانت هي السائر والبدن هو المسوس والآلة للفعل ، فإن من الواجب على الإنسان العاقل أن يتعهد نفسه ويحتمل في سبيل ذلك من الألم أكثر مما يحتمل من الألم لإصلاح بدنه . وهو يستطيع ذلك إذا أخذ نفسه بقوة العزم ، حتى تعتاد الخير وتلزم في أخلاقها الأمر الأكبر ، وحتى تضبطها الإرادة عن الانفعالات التي تجر حزنا ، وإذا حاول أن يتعرف نتيجة أفعاله ، حتى لا يقع تناقض بين نتائجها وبين ما يقصده من تجنب الآلام . ثم يذكر فيلسوف العرب كثيراً من أنواع الحيلة والتبصر المعينين على احتمال الأحران ، مثل أن يتذكر الإنسان كم سلا هو نفسه وسلا غيره عن أحزانه ، وأن يتأسى بغيره بمن فاته مراده ، وأن يتحاشى الاستسلام للحزن ، دافعا إياه عن نفسه ، وإلا فكأنه يريد لنفسه ، وأن ينفذ بعقله إلى أن قانون الحياة وطبعها هو الكون والفساد ، بحيث يكون من يرفض ذلك فهو في الحقيقة يرفض الحياة نفسها ، وأن يعرف أن مقتنيات الحياة مشتركة له ولغيره ، فلا يصح أن يريد الاستئثار بها أو يحسد غيره عليها ، وأنها عارية من مبدعها جل ثناؤه ، يستردها متى يشاء وعلى يد من يشاء ، بحيث يكون الحزن على فوات الأشياء خروجا عن أقل الشكر لله ، وهكذا من وسائل تسلية المحزون إلى حد إقناعه بأن الحزن شيء طبيعي يلزم الحياة حتى لا معنى للتفكير فيه أو أنه خلق منحط فاسد ، أو عمل صلياني سخي . وكل المعول في ذلك على تنبيه الإنسان لروحه ، وأنها جوهر شريف حصين باق رغم زوال كل أعراض الوجود الإنساني ، وعلى تربية الشعور بالشمسية الإنسانية ، حتى تؤمن بقوتها وقوة وجودها الروحي الثابت وبوجوب استغنائها عن الأشياء الخاضعة لقانون التغير ، حتى يكون صاحبها مثل سقراط الذي سئل : وما بالك لا تحزن ؟ ، فأجاب : د لأنني لا أقتي ما إذا فقدته حزنت عليه ،

أو الذي قيل له : ماذا سيفعل إذا انكسر الحب (الزير الذي كان يأوى إليه) ، فقال : إن انكسر الحب لم ينكسر المكان ؛ وحتى يكون جديراً بفضيلة العقل التي جعلته ملكاً على عالم الحيوان ، وذلك بأن يستعمل العقل في تدبير نفسه وسياساتها والاهتمام بمطالبها الحقيقية ، لا في تكثير ما يحتاج اليه من أنواع القنية أو المتاع الذي يكثر له أسباب القلق والألم ويفسد عليه ، بمناعب الطلب وآلام الفقد ، راحة هذه الحياة الزائلة ، إلى جانب فقدانه للحياة الخالدة . ويشبه فيلسوف العرب بنى آدم في اجتيازهم هذا العالم الخادج الفاني الكذاب ، الذي يناقض آخره أوله ، إلى العالم الحق بقوم في سفينة إلى غاية يقصدونها ، فرست بهم السفينة حيناً على شاطئ ، فثم من خرج لقضاء حاجة معينة لا يعرج على شيء ، فعاد سريعاً واحتل من المركب أفسح مكان . ومنهم من استهوت به الرياض الزاهرة وطبورها وأحجارها الكريمة فبقى حيناً ريثما يتمتع بروحه بلون ورائحة ونغم ، ولكنهم لم ينس غايته ، فعاد وأصاب في المركب مكاناً فسيحاً ، وآخرون أكبوا على اجتناء الثمار والنقاط الأحجار ، وعادوا مثقلين ، قد أنهكهم ما حملوا ، ولم يجدوا إلا محلاً ضيقاً ، زاده ضيقاً بهم ما حملوه وأخذوا يتعهدونه ، قلقين عليه ناصبين أنفسهم في خدمته ، وهو يقف من أيديهم ، فيحزنون عليه ، حتى نفقت عليهم مؤونته ، فتخلصوا منه بإلقائه في البحر . أما الباقيون فقد توجسوا في المروج الكشيفة الملتأنة ، يجمعون ما يجدون وينهمكون في متاعهم ، بين روعة ونكبة أو اقتراس سبع أو تلطيخ وحل ، ناسين غايتهم ، حتى إذا نادى صاحب المركب للسير كانوا قد توغلوا في الغياض وغرقوا في المتاع ، فلم ينته صوته إليهم ، فتركوا في المهالك والهمهم لهوات المعاطيب .

ويخلص فيلسوفنا من هذا إلى أنه يقيح بالعقل أن يكون من مخدوعي حصي الأرض وأصداف الماء وأزهار الشجر وهشيم النبات . مما يحول حاله ، حتى يصير فاسداً قبيحاً ، يستوحش منه الإنسان ؛ كما أنه يحسن به ، إن أراد أن يأمن على شيء فليأس على عدم بلوغه مكاناً حسناً في العالم الحق الدائم البريء من الآفات ، الذي ليس فيه إلا الخيرات الحقيقية الثابتة والذي فيه يتهيأ الإنسان أن يعيش فوق الأحزان والآلام ؛ وليأس أيضاً على عدم مقدرته على اجتثاث أسباب الحزن على الماديات الفانية ، وذلك بتحرير نفسه منها .

وفيلسوفنا لا ينسى أن يحاول دفع ما يلحق النفوس الإنسانية من غم بسبب الموت الذى لابد لها من مواجهته يوماً ما . فيرى أن الموت فى نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهرى من حياة الإنسان الواقعى ؛ لأن الإنسان الواقعى هو الحى الناطق المائت ، فلا بأس أن يكون الإنسان ما هو . ويقول الكندى إنه كما أن الإنسان ينتقل فى أطوار الخلقة من خلايا غذائية فى أعضاء البدن إلى نطفة فى مستقرها ، ثم إلى هذا العالم الفسيح ، تطوراً محتوماً ، فيه تتسع للإنسان آفاق الحياة باستمرار ، وهو فى كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنه يكره أن يعود إلى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه أن يرجع إلى بطن أمه وكان يملك كل ما فى الأرض لافندى به نفسه من ذلك . فليعلم إذن أنه إذا كان يجزع من فراق هذه الحياة فذلك من جهة لشدة تعلقه بما فيها من ماديات حسية ، هى فى الواقع مصدر آلامه ، ومن جهة أخرى لجهله بما هو فيه من ضيق وبما سينفتح له عند الموت من آفاق فسيحة وملك عريض دائم وحرية يسقط معها كل قيد وخيرات لاتناها الآفات . وهو لو فطن لذلك لكانت عليه الدنيا بكل خيراتها المادية . وهو لو أقام فى عالم الروح الذى هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حيناً بشيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر ، لكان جزعه عليه لو أريد إرجاعه إلى الدنيا أضعاف جزعه لو أريد إرجاعه إلى ضيق بطن الأم وظلامه . فيجب على العاقل ألا يعطى هذه الحياة من القيمة أكثر مما تستحق ، وليعتبرها المرحلة الأخيرة الشاقة دون بلوغ الغاية الكبرى ، واضعاً نصب عينه أن المصائب التى تنال مقننياته المادية تقلل أحزانه بتقليلها للقلق وأن المصائب تقلل المصائب ، حتى تصير عند الحكيم كالنعم ، وأن تقليل القنية معناه إخضاع المادة للروح والسيطرة على الشهوات ، وهى القوى التى تسترق الملوكة ، وامتلاك لناصية العدو المقيم مع الإنسان فى حصنه ، وأن النفس الشهوانية نفس سقيمة ، سقامها أعظم من سقام البدن .

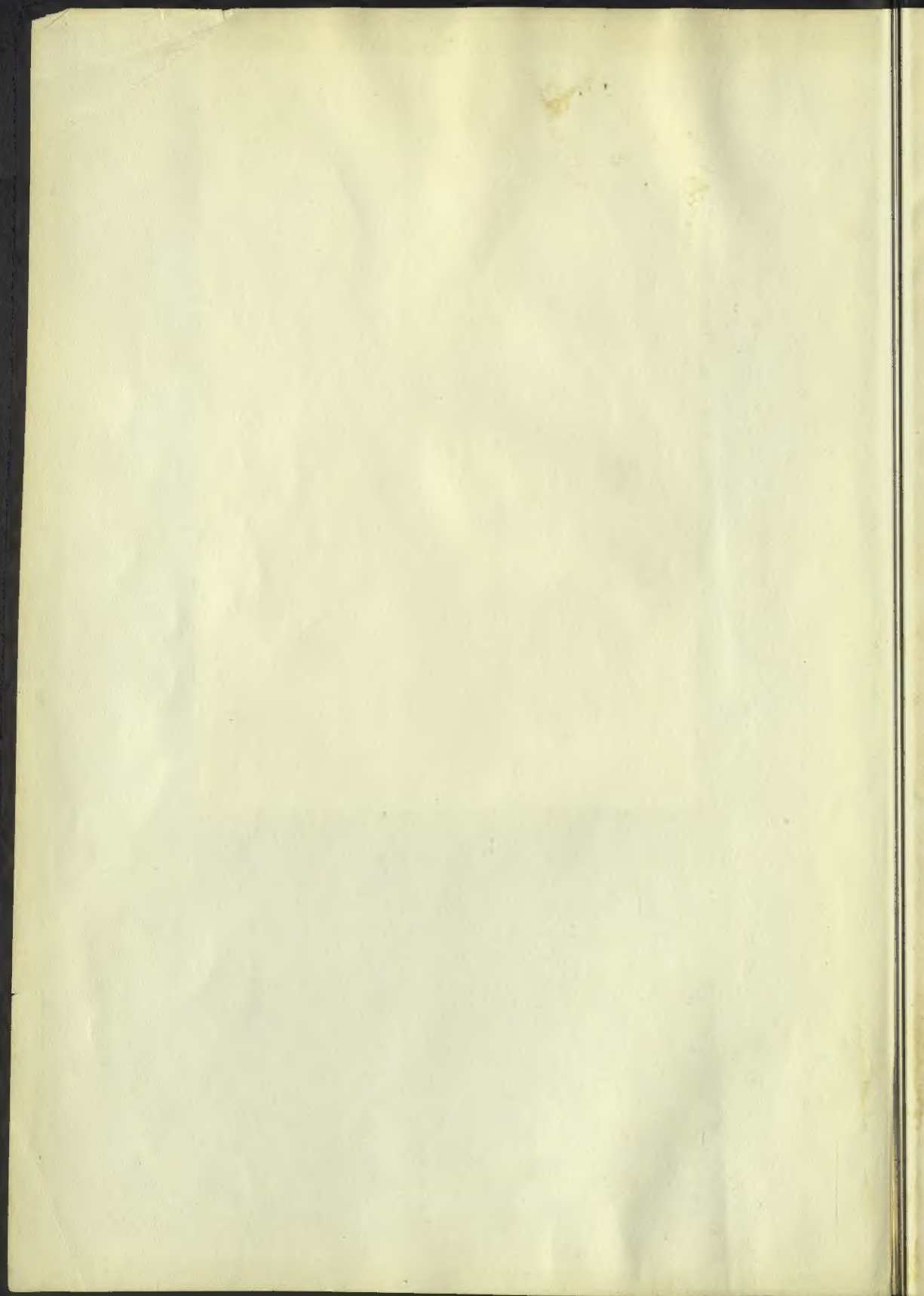
وهكذا نلاحظ أن الكندى ينحو نحو سقراط وأفلاطون ، ويتخذ من ذلك عناصر فى وضع سيرة فلسفية حكيمة ، تخلص الإنسان من الحزن ، وتشمل فيما تشمله تقدير الفيلسوفين اليونانيين للفضيلة والعقل وسموهما بالإنسان عن طريق تحرير الروح من المادة ، وتسرى فيها وجهة النظر الإسلامية وروح الزهد فى

الدنيا في سبيل الحياة الخالدة . والكندى يختم رسالته بقوله : « فمثل أيها الأخ
المحمود هذه الوصايا مثالا ثابتا في نفسك ، فتتجو بها من آفات الحزن ، وتبلغ
بها أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار ، كمل الله سعادتك في دارك وجمال
الإحسان فيهما إليك ، وجعلك من المقتهدين المنتفعين بجنى ثمر العقل ، وباعدك
عن ذل خساسة الجهل ! ، فإن هذا فيما سألت كاف . . . كفاك الله المهم في أمر
دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها أكل راحة وأطيب عيش » .
أما مكان هذه الرسالة بين الرسائل التي ألفت في موضوعها قبل الكندى
وبعده فهو موضوع بحث آخر لا يتسع له المقام .

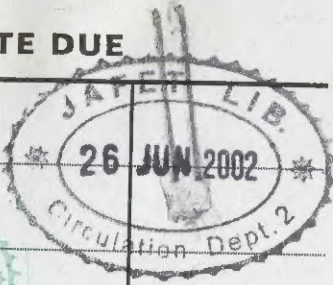


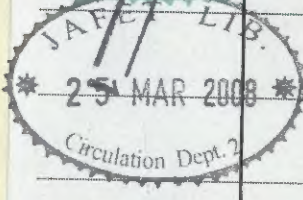
هذه لمحة قصيرة من حياة الكندى وفلسفته وإنتاجه الفكرى . وحي
ليست الكلمة الأخيرة ؛ لأنها في الضال لا تخرج عن الرسائل التي
نشرناها له . أما بقية آراء الكندى ونواحي تفكيره الكثيرة وتأثيره
فيمن بعده وكذلك استقصاء البحث في كل ما قد قلناه ، كل هذا سيتيسر
إن شاء الله بعد نشر بقية رسائله التي أعدناها للنشر ، ليكون كل ما قوله
عنه مدعما بالنصوص . وفي هذا الذى قدمناه وفي الرسائل التي تم إخراجها
وفي مقدماتها ما يساعد على معرفة قيمة مفكر عربى مسلم كونه لنفسه ولعصره
من الإسلام ومن التراث العلمى الفيلسوفى وجهة نظر دينية — فلسفية عن الله
والإنسان والعالم .

محمد عبد الرهادى أنور ريدة





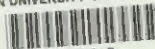
DATE DUE

DATE DUE	
	
	
	
	

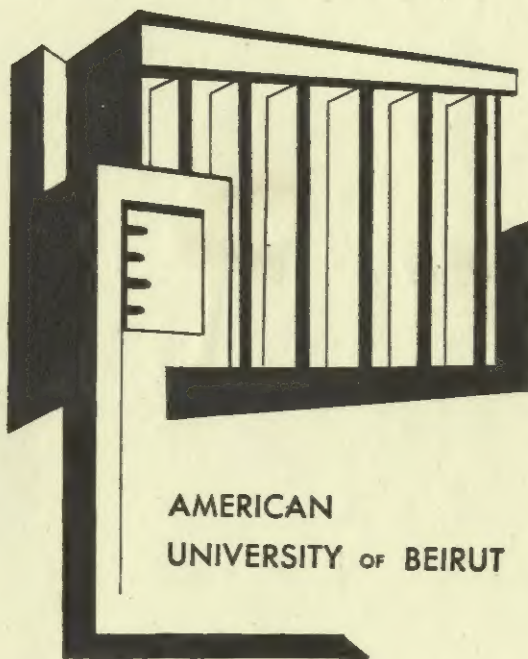
189.3:A16kA:c.1

أبو ريذة، محمد عبد الهادي
الكندي وفلسفته

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES



01006917



AMERICAN
UNIVERSITY OF BEIRUT

189.3

A16kA

01